



समर्पण

पटना विश्वविद्यालय

के  
उपकुलपति

श्री शार्ङ्गधर सिंह, एम० ए०, एम० एल० ए०

को  
सादर,  
जिनका  
कुलक्रमागत हिन्दी-सीमे-  
अनुकरण एव प्रेरणा-  
का  
विषय है ।





## आशीर्वचन

सन्त-साहित्य यद्यपि इधर हिन्दी-लेखकोका प्रिय विषय बन गया है, पर अभी भी उसका अध्ययन पूर्ण रूपसे सन्तोषजनक नहीं हुआ है। सन्तोकी एक बहुत पुरानी परंपरा रही है। उस परंपराकी जानकारीके बिना मध्यकालके सन्तोकी सभी विशेषताओंको नहीं समझा जा सकता। फिर कभी-कभी भावप्रवण लेखक मध्ययुगके किसी सन्तको या किसी सन्त-सम्प्रदायको इतना महत्त्व दे देते हैं कि प्रायः वास्तविकताये दब जाती है और अध्ययन दोषपूर्ण हो जाता है। सन्तोकी विशाल परंपराकी विगेषताओंकी जाँच उनके ऐतिहासिक विकास और उनके उपदेशोंकी भावी परिणतिको दृष्टिमें रखकर ही करनी चाहिये। मुझे यह देखकर प्रसन्नता हुई कि श्री वैजनाथ जी और श्री विश्वनाथ जीने एक बड़े पट पर रखकर सन्त-साहित्यको परखनेका प्रयत्न किया है। सन्त-साहित्यके लिये जिस व्यापक और उदार दृष्टिको आवश्यकता है, वह उनके पास है। यह उनका आरम्भिक प्रयत्न है। आगे चलकर वे अपने साहित्यको अधिक महत्त्वपूर्ण कृति दे सकेंगे, ऐसी आशा है। मैं हृदयसे इन तरुण मित्रोंका साहित्य-क्षेत्रमें स्वागत करता हूँ। अध्ययनके विशाल क्षेत्रमें अन्तिम कुछ भी नहीं है। जिनके चित्तमें लगन होगी वे ही इस क्षेत्रमें नया-नया बीज-वपन कर सकेंगे। मेरी हार्दिक अभिकामना है कि तरुण मित्रोंका यह आरम्भ साहित्यके लिये कल्याणकारी हो।

मान्ति-निकेतन,

१७-२-५०।

हजारीप्रसाद द्विवेदी।



## अवतरणिका

हिन्दी-साहित्यमें जिसे निर्गुणमत या सतमत कहने हैं उनका जितना और जैसा अध्ययन होना चाहिये, नहीं हो पाया है। सत-साहित्यकी इस चितनीय उपेक्षाके मूलमें अनेक प्रकारकी भ्रान्तियाँ रही हैं, जिनसे अभिभूत आलोचक उसके प्रति पूरा न्याय नहीं कर सके हैं। आज भी इन भ्रान्तियोंका पूर्णतया निराकरण नहीं हो सका है, और तब तक नहीं हो सकेगा जब तक अच्छी तरह उस साहित्यको देखने-समझनेकी चेष्टा नहीं की जायगी।

निर्गुण-काव्य मध्ययुगके कुछ अपढ सतोंकी केवल अटपटी बानी ही नहीं हैं, जैसा कि बहुतोंकी धारणा है। वे सत अपढ कहे जा सकते हैं पर ज्ञान-हीन नहीं, उनकी बानी अटपटी भी हो सकती है पर अर्थहीन नहीं है। 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह' की स्थितिमें पहुँचने पर किसीकी वाणीका भी अटपटी हो जाना सर्वथा स्वाभाविक है। 'तदेजति तन्नैजति', 'अनेजदेकं मनसो जवीयो' 'यस्यामतं तस्य मत' 'अणोरणीयान् महतो महीयान्' आदि औपनिषदिक वाक्य अटपटी वाणियाँ नहीं तो और क्या हैं? सन्तोंके ज्ञानमें अनुभूतिकी सरसता और प्राणवत्ता है, शास्त्रीयताकी शुष्कता और निर्जीवता नहीं। लौकिक सुखोंको त्यागकर, साधनाकी आँचमें तपकर, ससारके राग-विरागसे ऊपर उठकर समदृष्टताकी दैवी शक्ति अर्जित कर उन साधकोंने जिस अमर तत्त्वको पाया, उसे सार्वजनिक हितके लिये, उन्होंने उसी ससारके सम्मुख रख दिया, जिससे वे नाता तोड़ चुके थे। उस अमर तत्त्वको व्यवत करनेवाली वाणी केवल कविता नहीं है, केवल दर्शन नहीं है, केवल उलटवाँसी नहीं है, केवल रहस्यवाद नहीं

हैं, बल्कि उसमें आठवीं शताब्दीसे लेकर सोलहवीं-सत्रहवीं शताब्दी-तकका हमारा सांस्कृतिक इतिहास निहित है। निर्गुण-काव्य एक ऐसा अनिवार्य सबल है जिसे छोड़कर भारतीय सांस्कृतिक विकास-क्रमके अध्ययनके मार्ग पर हम एक पग भी आगे नहीं बढ़ सकते। वह ज्ञान, भक्ति, उपासना, योग, तत्त्व, सभीका अपूर्व समन्वय है। तात्पर्य यह कि भारतकी आध्यात्मिक चिन्तन-धारा में जो कुछ उत्तम है, वह उसमें संनिविष्ट है। निर्गुण-काव्यके प्रणेता उन क्रान्तदर्शी मनस्वियोंमें हैं, जिनकी वाणीका स्वर देश और कालकी सीमाका अतिक्रमण कर शाश्वत एवं सार्वभौम रूपसे गूँजता-रहता है। उसे जहाँ चाहे, जब चाहें सुन सकते हैं। वैसे ही, उनका धर्म शुद्ध तर्ककी कसौटी पर कसा हुआ धर्म है जिसमें संकीर्णता और रूढ़िके लिए जरा भी अवकाश नहीं। 'यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्म वेद नेतर' के सिद्धान्तके वे सर्वोत्कृष्ट निदर्शन हैं। उनका धर्म-मानव-धर्म है, किसी वर्ग-विशेष या जाति-विशेषका नहीं। इन्हीं कारणोंसे सगुणकी अपेक्षा निर्गुण अधिक ग्राह्य है, अधिक व्यापक है। तुलसी के रामका रूप आर्योत्तर जातियों को संभवतः स्वीकार्य नहीं हो किन्तु कबीरके रामके प्रति सबका समान भावसे आकर्षण असन्दिग्ध है। आधुनिक युगमें ही रवीन्द्रनाथ ठाकुरके सार्वभौम सम्मानका अन्यतम कारण उनका निर्गुणत्व भी है।

अब तक विद्वानोंने निर्गुण-काव्यको प्रायः शिष्टकाव्यके ही भीतर रखकर उसके गुणदोषों पर विचार किया है। प्रस्तुत पुस्तकके लेखक उसकी लोकगीतके रूपमें समीक्षा करना अधिक सूक्ष्म समझते हैं। उनके शब्दोंमें 'निर्गुण-काव्य संस्कृत-समाजकी अपेक्षा लोक-जीवनसे अधिक सबद्ध है। ... अतः निर्गुण-काव्यके मूल्यांकनके लिये वह मानदंड उचित नहीं जिसके आधार पर शिष्ट-काव्यकी आलोचना हुआ करती है'। 'निर्गुण-धारा' इसी मान्यताके समर्थनका मौलिक प्रयत्न है।

‘निर्गुण-धारा’ के लेखकोका मुझे अन्यतम आचार्य होनेका गर्व है। मैं इस पुस्तकको ‘पुत्रान् गिप्यान् पराजयम्’ की भूमिका समझता हूँ। छात्रावस्थामें ऐसी सुन्दर और गंभीर पुस्तक लिखना कुछ कम श्रेयकी बात नहीं। ‘निर्गुणधारा’ वैजनायजी और विश्वनाथजी की एम० ए० की तैयारीके प्रसंगमें लिखी गयी है। पटना विश्व-विद्यालयकी हिन्दीकी एम० ए० परीक्षामें एक पत्र विशेष अध्ययन का है। जिसमें वीरगाथा, विद्यापति, सतमत, तुलसी, मूर आदिमें से किसी एकको चुनना पड़ता है। श्री वैजनायका विशेष अध्ययनका विषय सतमत था, और श्री विश्वनाथका मूर-साहित्य। अतः सगुण-निर्गुण के व्यापक और तुलनात्मक अध्ययनसे प्रभूत इस पुस्तकका वजन और भी बढ़ जाता है। इसमें वह एकाग्रता नहीं है जो किसी एक धाराको लेकर चलनेवालेमें पायी जाती है।

मैं अपने इन दोनों प्रिय छात्रोंकी प्रगति तथा विकासको बड़े ही स्नेह और आशासे देखता रहा हूँ। और आज यह मैं निस्संकोच कह सकता हूँ कि इनमें कालिदासका यह कथन अक्षरशः चरितार्थ है—

‘पात्रविशेषे न्यस्त गुणान्तरं व्रजति शिल्पमाधानुः

जलमिव समुद्रगुक्तौ मुक्ताफलना पयोदस्य’ ॥ †

अन्य ऋणोंकी भाँति एक आचार्य-ऋण भी है, और उसमें उक्त ऋण होने की सर्वोत्कृष्ट पद्धति मैं यही मानता हूँ कि आचार्यसे अधिगत ज्ञानका गिप्य अविकसे अधिक प्रसार करे। मुझे प्रसन्नता है कि उस आनृष्य को श्री वैजनाथ और श्री विश्वनाथने अशन प्राप्त कर लिया।

† उपदेष्टाकी शिखा विशिष्ट पात्रमें न्यस्त होकर कुछ दूसरे ही उत्कर्षको प्राप्त होती है, जैसे मेघका जल समुद्रगुक्तिमें पड़कर मोती बन जाता है।

( घ )

जबसे लेखकोने इस पुस्तकके लिखनका विचार किया, तबसे लेकर आज तक मैं 'निर्गुण-धारा' के साथ बहता रहा हूँ, इसलिये मैंने इसकी प्रत्येक ऊर्मिको अत्यन्त निकटमे देखा है । और उसके आधार पर मैं दावेके साथ कह सकता हूँ कि आलोचकमे जो गुण होने चाहिये, वे इन दोनों लेखकोमे पूर्णतः वर्तमान हैं । इनकी बुद्धि व्यापक एवं उदार, दृष्टिकोण मौलिक तथा निष्पक्ष, विचार मनुलित और सगत, अभिव्यक्ति स्पष्ट एवं प्राजल है । इस प्रथम प्रयासमे ही आलोचनाका यह निखरा हुआ रूप देखकर मैं मुग्ध हूँ । मेरा विश्वास है कि यदि इन गुणों के विकासका समुचित और अनुकूल वातावरण मिला तो ये दोनों होनहार लेखक हिन्दी-साहित्यके आलोचना-क्षेत्रमें अपना विशिष्ट स्थान बनाकर रहेंगे । इनके सम्बन्धमें मैं कुछ अधिक कहूँ, इससे अच्छा है कि लेखक स्वयं अपनी कृतिके माध्यमसे अपने सम्बन्धमें कहें । वह अधिक मान्य भी होगा, विश्वसनीय भी होगा । लेखक और पाठकके बीच मैं इससे अधिक व्यवधान बनना उचित नहीं समझता ।

मैं एक बार फिर अपने प्रिय छात्रोंके समुज्ज्वल भविष्य की शुभाकांक्षा करता हूँ—उसकी ओर आशान्वित दृष्टिसे देखता हूँ ।  
इति शम् ।

हिन्दी-विभाग,  
पटना कालेज, पटना ।  
चैत्र कृष्ण १०, २००६ ।

देवेन्द्रनाथ शर्मा ॥

## अपनी बात

जब हमारा पहले-पहल जनपदीय आन्दोलनसे परिचय हुआ, तो हमें लगा कि हिन्दी-साहित्यकी, विशेषतः मध्ययुगीन हिन्दी-साहित्यकी अनेक समस्याएँ ऐसी हैं, जिनके सम्यक् समाधानके लिये जनपद-साहित्य और जनपद जीवनमें प्रवेश अनिवार्य है। हिन्दीकी निर्गुण-धाराके अध्ययनके प्रसंगमें इसके महत्त्वको हमने विशेष रूपसे अनुभव किया। इसका कारण है।

हमारे भक्त-कवियोंने जितने प्रबन्ध हिन्दीको दिये हैं, वे अकेले किसी भी साहित्यके लिये गर्वका विषय बन सकते हैं। आज हम 'मानस' और 'मूरसागर' की समीक्षा साहित्यिक दृष्टिकोणसे करने लगे हैं; एक समय था जब इनका केवल सांस्कृतिक महत्त्व था। यही बात 'पदमावत' आदि सूफी-प्रबन्धोंके विषयमें भी सत्य है। अन्तर इतना ही है कि 'मानस' और 'मूरसागर' के कवियोंकी तरह जायसी, कुतुबन और मंझन ने ऐसी कथावस्तु नहीं ली, जो लोकजीवनके साथ-साथ शास्त्रोको भी मान्य हो; उन्होंने ऐसे चरित-नायक नहीं चुने, जो मनुष्य होनेके साथ-साथ देवत्वके रूपमें भी प्रतिष्ठित हो चुके हों। अतः उनके प्रबन्धोंको भारतीय संस्कृतिकी देन समझने और सिद्ध करनेमें यदि कुछ सहायता मिल सकती है, तो लोकवार्ताओं से ही, शास्त्रोसे नहीं। मध्ययुगके भारतीय जीवनमें प्रचलित उन कहानियोंका जिन्हें सूफियोंने अलौकिक की व्यंजनाका आवार बनाया, आज मौखिक परम्परामें क्या रूप बच रहा होगा, यह अनुसन्धानका विषय है। लोकवार्ताओंके मग्नहके जो प्रयास अभी तक हुए हैं, वे सन्तोषजनक नहीं कहे जा सकते। वस्तुतः

न हमारे आलोचकोने कभी सन्त-साहित्यका इस दृष्टिसे अध्ययन किया, और न जनपदीय आन्दोलनके उन्नायकोका ही ध्यान इस ओर गया। यह हिन्दी-साहित्यके लिये दुर्भाग्यकी बात है।

सन्त-साहित्यके मुक्तकोंकी भी कुछ ऐसी ही दशा है। सन्तोंके पदोंको शास्त्रीय कसौटी पर खरा उतरते न पाकर आलोचक भुंभुला उठता है, और यदि उसकी दृष्टि सहानुभूतिपूर्ण हुई, तो वह सन्तोंकी भाव-सम्पत्ति को ही अपने सन्तोषका आधार बना लेता है, क्योंकि सन्तोंकी कलामें जो रस है, उसका शास्त्रीयताके पात्रमें पडकर तिक्त हो जाना स्वाभाविक है। सन्तोंकी वाणी जनताकी वाणी है, कविकी नहीं। अतः उसकी परखके लिये साहित्यिकताका कोई औचित्य नहीं है। इस क्षेत्रमें शुद्ध दृष्टिका उन्मेष तभी संभव है, जब हम व्यापक रूपसे लोकगीतोंका संग्रह करें और उनकी कलात्मक समीक्षाके लिये कुछ सिद्धान्त बनावें। लोकगीतोंकी भावमूलक व्याख्याएँ हम बहुत कर चुके हैं; अब आवश्यकता इसीकी है।

लोकगीतो और लोकवार्ताओंका अपूर्ण अध्ययन ही हमें निर्गुण-साहित्य की तह तक नहीं पहुँचने देता। पर देखा जाय तो यही एक कारण नहीं। आज भी ऐसे अनेक उपेक्षित धार्मिक सम्प्रदाय हैं, जिनका प्रकाशमें नहीं आना भी निर्गुण-साहित्यके अध्ययन-आलोचनमें सत्यका बाधक सिद्ध हो रहा है। हालमें ही डा० शशिभूषण दासगुप्तने 'Obscure religious cults' नामक पुस्तकमें बँगला-साहित्यके पृष्ठाधारके रूपमें उपेक्षित धार्मिक सम्प्रदायोंका एक अध्ययन प्रस्तुत किया है। इसके द्वारा सन्त-साहित्यकी कुछ समस्याओंके समाधान का दिशा-संकेत होता है। उदाहरणतः, इसमें मंगल-काव्य की विस्तारसे चर्चा की गयी है; और इस प्रसंगमें सहदेव चक्रवर्ती का 'धर्ममंगल', रामदास आदक का 'अनादिमंगल', साणिकदत्त का 'चडीमंगल', मुकुन्दराम चक्रवर्ती का 'चडीमंगल तथा सीताराम

दास का 'धर्ममंगल' आदि बँगला-पुस्तकोंका उल्लेख हुआ है। हमारे विचारमें कबीरके 'आदिमंगल' में बनायी गयी जटिल सृष्टि-प्रक्रिया को समझनेके लिये इन पुस्तकोंका महत्व है। लेखकने बँगालके नाथ-सम्प्रदायमें प्रचलित ऐसे ही जटिल सृष्टि-विधानकी चर्चा की है, और इस विषय पर 'अनादि-पुराण' या 'हाड-माला-ग्रन्थ', 'अनादि-चरित्र' 'योगीतंत्र कला', 'गोरक्ष-विजय', 'गोपीचन्देर संन्यास' आदि बँगला-पुस्तकोंसे उद्धरण भी दिये हैं। इसी प्रकार मिट्ठो और नाथों की चर्चा करते हुए उन्होंने 'चौरासी' और 'नौ' को मात्र मख्यावाचक नहीं मानकर परम्परागत रूपमें रहस्यपूर्ण सिद्ध किया है। हिन्दी-साहित्यके पृष्ठा-धारके रूपमें भी उपेक्षित धार्मिक सम्प्रदायोंके ऐसे ही व्यापक और अन्तर्दृष्टिपूर्ण अध्ययनकी आवश्यकता है।

निर्गुण-साहित्यकी परिधि बहुत विस्तृत है। इसके पूर्ण अध्ययन के लिये वर्षोंकी साधना भी गायद ही पर्याप्त हो। वस्तुतः यह काम व्यक्तिका नहीं, मस्थाका है। अतः हमें अपने डम तुच्छ प्रयासको आपके समक्ष उपस्थित करते हुए स्वभावतः मकोंच होता है। इसमें सन्देह नहीं कि यदि गुरुजनों का आशीर्वाद नहीं होता तो हम गायद ही यह माहस कर पाते। इसलिये हमारी सफलता का सारा श्रेय उन्हें मिलना चाहिये, और त्रुटियोंका उत्तरदायित्व तो हम पर है ही।

श्रद्धेय प० हजारीप्रसाद द्विवेदी जी ने काफी व्यस्त होते हुए भी पुस्तक की पांडुलिपि पढ़कर तथा अपने अमूल्य परामर्शसे इसकी त्रुटियोंका बहुत-कुछ निवारण करके हम पर जो अनुग्रह किया है, वह उनकी उदारताका ही परिचायक है। अपने आशीर्वादसे उन्होंने हमारा उत्साह और भी बढ़ाया है। और गुरुवर प्रो० देवेन्द्रनाथ शर्मा जी के बल पं० ने हमें आलोचना-क्षेत्रमें प्रवेश करनेका माहस

( भ )

ही किया। उनका पथ-निर्देश हमें सदा ही मिलता रहा है। इन दोनों-गुरुजनोकी कृपा और स्नेह के ऋणमें हम जीवन भर मुक्त न हो, इसी आशा और विश्वास से हम उन्हें धन्यवाद देनेका साहस नहीं कर रहे हैं।

पुस्तककी रचनाके प्रसंगमें जिन मित्रोंसे हमें प्रेरणा मिलती रही है, उनमें बन्धुवर श्री सत्यनारायण तिवारी जी को हम कभी नहीं भूल सकते। उनके तग करने से ही यह पुस्तक इतनी शीघ्र प्रकाशित हो पायी। इसकी पांडुलिपि तैयार करनेमें श्री कुमार सच्चिदानन्द सहायने जो श्रम किया है, उसके लिये वे धन्यवादके पात्र हैं। भाई कैलाशचन्द्र जा खेतानके स्नेह का आधार पाकर हा यह पुस्तक इस रूपमें आपके सामने आ सगी है। उनका सद्भावनाके लिये तो जो भी कहा जाय, थोड़ा है।

चलते-चलते हम धन्यवादके दो शब्द मुद्राराक्षसोंके प्रति कह देना चाहते हैं, जिनकी कृपासे पुस्तकमें शुद्धि-पत्र की आवश्यकता आ-पड़ी, यद्यपि उसका देना पाठकोंके लिये प्रायः कोई अर्थ नहीं रखता।

लेखक ।



## क्रम

- (क) आशीर्वचन पं० हजारीप्रसाद द्विवेदी,  
अध्यक्ष, हिन्दी-भवन,  
शान्ति-निकेतन ।
- (ख) अवतरणिका प्रो० देवेन्द्रनाथ शर्मा, एम० ए०  
(संस्कृत-हिन्दी), साहित्याचार्य,  
हिन्दी-विभाग, पटना कालेज ।
- (ग) अपनी बात लेखक ।

## विषय-सूची

| अध्याय                                     | पृष्ठ   |
|--|---------|
| (१) दृष्टिकोण ...                          | १-१५    |
| (२) निर्गुण-धाराका मूल स्रोत               |         |
| भारतीय या अभारतीय ? ...                    | १६-६४   |
| (३) निर्गुण-धारा और प्रातिभ ज्ञान ...      | ६५-८०   |
| (४) परम्परागत योग और निर्गुणियों की        |         |
| योग-साधना ...                              | ८१-११७  |
| (५) निर्गुण-साहित्यका दार्शनिक आधार ...    | ११९-१६२ |
| (६) निर्गुण-साहित्यमें साधु और सद्गुरु ... | १६३-२०२ |
| (७) निर्गुण-काव्यका विधान और               |         |
| भाषा-शैली ...                              | २०३-२२९ |
| (८) निर्गुण-साहित्यके कुछ                  |         |
| पारिभाषिक शब्द और प्रतीक ...               | २३०-२५२ |





# दृष्टिकोण

भाषाके द्वारा भावोकी अभिव्यक्ति मनुष्यका प्रकृत धर्म है। यह अभिव्यक्ति चाहे 'रसात्मक वाक्य' के रूपमें हो या 'रमणीयार्थप्रतिपादक शब्द' के रूपमें, इसके दो प्रकार हैं—मौखिक और लिखित। काव्यमें साधारणतः प्रथमका स्वरूप लोकगीतात्मक और अपरका विशुद्ध साहित्यिक हुआ करता है। पर यह एक उपलक्षण-मात्र है। क्योंकि प्राचीन कालमें मौखिक रूपमें भी शिष्ट-काव्यका प्रचुर निर्माण हुआ है, और आजकल तो अधिकांश लोकगीतोकी रचना लिखित रूपमें ही हो रही है। सच तो यह है कि आजतक साहित्यमें, विशेषतः हिन्दी-साहित्यमें, लोकगीत और शिष्ट-काव्यके बीच कोई विभाजक रेखा बनी ही नहीं। यही नहीं, विभिन्न बोलियोंके साहित्यको हिन्दी-साहित्यका अंग माननेके सम्बन्धमें भी अबतक कोई तर्कसम्मत सिद्धान्त प्रतिष्ठित नहीं किया जा सका है। सपूर्ण वर्तमान हिन्दी-क्षेत्रमें समय-समयपर जनताके द्वारा एक स्वरसे स्वीकृत विभिन्न शिष्ट-काव्यभाषाओंका हिन्दी-साहित्यके इतिहासमें स्थान पाना युक्तिसंगत हो सकता है। संभवतः इसी सिद्धांतके अनुसार ब्रजभाषा, अवधी और खड़ी बोलिका साहित्य हिन्दीका साहित्य माना गया है। लेकिन तब विद्यापति हिन्दीके कवि किस प्रकार कहे जाते हैं, समझमें नहीं आता; क्योंकि अबतकके शोध कार्यसे यह ज्ञात नहीं हो पाया है कि मैथिली भी कभी सपूर्ण हिन्दी-क्षेत्रकी सर्वसम्मत काव्य-भाषा रही होगी। अब यदि उपभाषाओंके साहित्यको भी हिन्दी-साहित्यका अंग स्वीकार करते हैं, तो भोजपुरी, मगही, बुन्देलखंडी और छत्तीसगढ़ीकी ऐकात्मिक अवहेलनाका, और स्वयं मैथिलीके ही अन्य कवियोंकी पूर्ण उपेक्षाका क्या

समाधान हो सक्ता है ? राष्ट्रभाषाके क्षेत्रमें यह निरंकुशता इसी तरह चलती रही तो किमी दिन 'निरंकुशाः कवयः' के बदले 'निरंकुशाः समालोचका' कहे जानेकी पूरी संभावना है । अतः 'पद्मनूविधेयं च महताम्' और 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' को भूलकर हमारे साहित्यके इतिहासकारोंको आज ही निश्चित कर लेना है कि किन-किन बोलियोंके साहित्यको हिन्दी-साहित्यके इतिहासमें स्थान दिया जाय; अन्यथा पुरानी भूलोंकी बार-बार आवृत्ति होते रहना असंभव नहीं । निश्चित सिद्धांतोंके अभावमें ऐसी अनेक भूलें हुई हैं, और होती जायेंगी । उदाहरणके लिये अन्यत्र नहीं जाना है । स्वयं हिन्दीमें ही एक युगका पूरा-का-पूरा लोक-गीतका साहित्य शिष्ट-काव्यकी परम्परामें इस प्रकार रख दिया गया है कि बिना पर्याप्त विवेचनके उसके प्रकृत रूपको समझना कठिन है । और यह कोई साधारण बात नहीं ।

हमारे मनसे हिन्दीमें 'निर्गुण-धारा'की संज्ञासे अभिहित सम्पूर्ण साहित्य लोकगीतके वर्गका है । अवसर जब हम राह चलते भिखारियोंसे निर्गुणियोंके पद अथवा 'भरथरी' और 'गोपीचन्दवा' गाते सुनते हैं, तो हमारी यह धारणा और भी दृढ़ हो जाती है कि निर्गुण-काव्य लोकगीतकी गृधलाकी एक भूली हुई कड़ी है । यह साहित्य पूर्णतः ग्रामीणोंका है, नागरिकोंका नहीं । इसका सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि अधिकांशमें निरक्षर व्यक्तिोंके द्वारा इसका निर्माण हुआ; और यह शिक्षित जनताकी अपेक्षा अशिक्षितोंमें ही विशेष समादृत भी होता रहा है । साक्षर नागरिक अध्ययनके लिये, बुद्धि-विलासके लिये, निर्गुण-काव्यको, उसी तरह पढ़ते हैं, जिन तरह 'कामायनी' या 'कुरुक्षेत्र' को । और निरक्षर ग्रामीण इनमें अपने हृदयका स्पंदन उसी तरह प्रकट करते या सुनते हैं, जिस तरह 'अल्हा' और 'विरहा' में । यह निश्चित है कि अक्षर-ज्ञान-शून्य व्यक्ति कभी शिष्ट-काव्यका निर्माण नहीं कर सकता, साक्षर अलवत्ता लोक-गीत लिख सकता है । 'विश्वकी रूप-रेखा' और 'दर्शन-दिग्दर्शन' का विद्वान् लेखक सामान्यतम स्तरपर आकर लोकगीतोंकी रचना भले ही

कर ले, पर 'भिखरिया'-जैसा निरक्षर व्यक्ति अपनी संपूर्ण प्रतिभाका उपयोग करके भी शिष्ट-काव्यका सर्जन कर सकेगा, यह माननेकी बात नहीं। यही बात निर्गुण-कवियोंके साथ है। शिष्ट-काव्यके निर्माणके लिये अपेक्षित अलंकार, वक्रोक्ति, रीति, ध्वनि और रसके सिद्धांतोंसे लेकर पिगल शास्त्रके सामान्य नियमों तकका ज्ञान तो दूर रहा, व्याकरणकी साधारण जानकारी भी निर्गुण-कवियोंको नहीं थी। दोहा-जैसे छंदको भी पिगलकी खराद पर नहीं चढ़ा सकनेवाले कबीरके अनेक पदोंकी प्रकृतिका 'विरहा' के अमान्त्रिक, अतुकात, गेय पदोंकी प्रकृतिते स्वाभाविक साम्य है। किसी पंक्तिके बीचमें 'रे' या 'हो' घुसा देनेकी प्रवृत्ति कबीरमें उसी प्रकार है, जिस प्रकार निरक्षर अल्हैतोंमें। अनेक स्थानोंपर प्रश्नोत्तर-शैलीमें निर्मित निर्गुण पद मिलते हैं; यह शैली लोकगीतोंमें बहुलतासे पायी जाती है। इनके अतिरिक्त एक ही लोकगीतमें अनेक भाषाओंके शब्द ही नहीं, बल्कि क्रिया-पद, संयोजक शब्द तथा कारक-विश्लोका भी पाया जाता उसे शिष्ट-काव्यकी श्रेणीमें आनेसे रोकता है। निर्गुण-काव्यमें भी यही बात है। इसी प्रकार निर्गुण-काव्य और लोकगीतोंमें आश्चर्यजनक रूपसे ऐसी अनेक समानताएँ मिलेंगी, जिन्हें एकबारगी आकस्मिक कहकर टाला नहीं जा सकता। हम समझते हैं कि हिन्दीका कोई ऐसा विद्वान् नहीं होगा, जिसे ग्राम्यगीतोंको पढ़ने या सुननेका कभी अवसर न मिला हो, अथवा जिसमें लोकगीत और शिष्ट-काव्यके पृथक्-करणकी थोड़ी-बहुत क्षमता न हो। अतः तुलनाके लिये हम धरमदासके तीन सोहरके पद और 'भोजपुरी ग्रामगीत' (ले० प० कृष्णदेव उपाध्याय) से तीन गीत साथ-साथ उद्धृत करते हैं। हमें तो इन्हें पृथक्-पृथक् वर्गोंमें रखनेका कोई कारण नहीं जान पड़ता। विचार कर देखनेपर इन सबमें समान रूपसे लोकगीतोंकी विशेषताएँ मिलेंगी—

( १ ) "कहँवाँ से जिव आइल, कहँवाँ समाइल हो ।

कहँवाँ कइल गुकाम, कहाँ लपटाइल हो ॥

निर्गुणने जिध जायल, मनुष्य समझत हो ॥  
 कायागद बजल मृगम, मांस चखायत हो ॥  
 एक बुन्दने पाया मगर उदायर हो ॥  
 दुन्द परे गति जाय पाद पतितायत हो ॥  
 हम कहें भारी नावर, हम उरि जायत हो ॥  
 मीर-नार एतेन दिदान बहुरि नहि पायत हो ॥  
 इहवाँ गौड नहि आन, केहि नग दोल हो ॥  
 बिच तरवर मैदान, अगेली पील हो ॥  
 लख चींगसी भग्नि, मनुष्य तन पायल हो ॥  
 मानुख जनेम अमोल, अन्न नों खायल हो ॥  
 साहेब कबीर मोहर गावल, गाठ मुनावल हो ॥  
 मुनहु हाँ धर्मदान, एही चित चेतहु हो ॥”

—ब्रह्मदास ६

- (२) “खेलत रहलूँ अँगनवाँ मखी नग साथी हो ।  
 आइ गवन निगिचाय, ददन भये धूमिल हो ॥  
 पहिले गवनमा ऐलूँ पनियाँके भेजलन हो ।  
 देखि कुवाँ कै रूप, मने पछितैलूँ हो ।  
 कुवाँ भीर भइ भागी, तो गागर फूटल हो ॥  
 कौन उतर घर देव, हाथ दोड छूछे हो ॥  
 घर मोरी सास दास्नी, तो ननद हठीली हो ।  
 केहिसे कहव दुख आपन, मगी न साथी हो ॥  
 ठाँडि मोहारै धनि मुमुकै, मने पछिताइल हो ।  
 पिया मोसे मुँखटुँन दोले, कवन गुन लागल हो ॥  
 मजनकी जँची अटगिया, ता चढत लजाऊँ हो ।  
 कल नहि लेत पहरा, कवन विधि जाइव हो ॥  
 गल गजमाँती कै हार, तो दीपक हाथै हो ।  
 भामकि के चढलूँ अटगिया पुरुष के पामै हो ॥

कहै कवीर पुकारि, मुनो धर्म आगर हो ।  
बहुत हस लै साथ, उतर भवमागर हो ॥’

—धरमदास ।

- (३) “सतगुरु आये द्वार, सुरति रस बिजना ।  
काहेके बैठक देउ, सुरति रस बिजना ॥  
चन्दन पीढी बैठक, मुरति रस बिजना ॥  
नारी नर चरन पखारो, मुरति रस बिजना ॥  
भात रीधो रस दूध, मुरति रस बिजना ।  
धोड मूँग कै दाल, सुरति रस बिजना ॥  
काहे को थाल परोसो, सुरति रस बिजना ।  
काहे कटोरी आन दूध, सुरति रस बिजना ॥  
सोने कै थार परोसो, मुरति रस बिजना ।  
रूपे कटोरी आन दूध, मुरति रस बिजना ॥  
जेंड लेहु सतगुरु पाहुन, मुरति रस बिजना ।  
मुख भरि देहु असीस, मुरति रस बिजना ॥  
पाथर को का पूजै, सुरति रस बिजना ।  
मुख बोलै ना खाय, सुरति रस बिजना ॥  
साँचे पूजहु साथ, सुरति रस बिजना ।  
मुख बोलै औ खाय, मुरति रस बिजना ॥  
आइ पिया मुख पाउ, सुरति रस बिजना ।  
करि लेहु सबद सिगार, सुरति रस बिजना ॥  
बिजना बिजना सब कहै सुरति रस बिजना ।  
बिंजन लखे न कोड, सुरति रस बिजना ॥  
कहै कवीर धर्मदास, सुरति रस बिजना ।  
रहत अमरपुर छाय सुरति रस बिजना ॥”

—धरमदास ।



- (४) “मूतल रहलो ओसरवा हो, गुरुजी दिहले जगाड ।  
गवना के दिना नियरा गडले हो, मन गडल बहराड ॥  
गुरुजी हो गुरुजी पकरिलऽ हो, गुरुजी सरन तांहार ।  
रचे एक दिहती गुरु हुकुनवाँ हो, बउरल करि अइतो दान ॥  
काँठला भरल वाटे चउरा हो, गुरुजी कई अइतो दान ।  
रचे एक दिहती गुरु हकुमवाँ हो, गुरुजी कइ अइतो दान ॥”  
—‘भोजपुरी ग्रामगीत’ ।

- (५) “तुमुवाँ गिराड कहाँ जइवो हो कहो आपन ठेकान ।  
काहे को लगवल बवुरिया हो लगवतऽ तू आम ॥  
अमिरित करतऽ भोजनियाँ हो भजतऽ हरिनाम ॥  
प्रेम वाग नहि बौरे हो, प्रेम न हाट विकाय ।  
बिना प्रेमके मनूजवो हो, जस अँधिरिया राति ॥  
प्रेम नगरकी हटिया हो, हीरा रतन विकाय ।  
चतुर चतुर सौदा करि गये हो, मूरख ठाढे पछताय ॥”  
—‘भोजपुरी ग्रामगीत’ ।

- (६) ×का देखिके मन भइले हो दिवाना, का देखिके ।  
नानुख देह देखि जनि भूलऽ, एक दिन माटी होइ जाना ॥  
आरे ई देहिया कागज के पुडिया, बून पडत मिटि लाना ।  
एहि देहियाके मलि मलि धोवलो, चोआ चनन लगाई ॥  
ओहि देहिया पर कागा भिनके, देखत लोग घिनाई ॥”  
—‘भोजपुरी ग्रामगीत× ।

कहना नहीं होगा कि भाषा, भाव और अभिव्यंजना-शैली तथा प्रचार-क्षेत्र आदि सभी दृष्टियोंसे उपरोक्त पदोमे किसी प्रकारका विषमताकी कोई गुंजाइश नहीं दीख पडती । हम यहाँ तक कहेंगे कि ये सभी पद ‘धरमदास जीकी गव्वाचली’ और ‘भोजपुरी ग्रामगीत’ दोनोंमे समान रूपसे खप सकते हैं । हमारा दावा है कि रसलीन और बिहारीके

दोहोको भी नीर-क्षीरवत् पृथक् कर सकनेवाली आँखे इन पदोका पृथक्-पृथक् स्थान निर्धारित नहीं कर सकेंगी। इनके बीचकोई प्रकृत विभाजक रेखा है ही नहीं। यह तो एक उदाहरण-मात्र है। इसको दृष्टिगत रखते हुए, स्थाली-पुलाक-न्यायसे निर्गुण-काव्य और लोकगीतोंका अभिन्नता समझी जा सकती है। निर्गुण-काव्यको शिष्ट-साहित्यसे हटाकर लोकगीतोंके समकक्ष ले आनेमें हमारा उद्देश्य केवल उसके उचित स्थानका निर्धारण नहीं, एक परम्परागत भ्रमका निवारण भी नहीं, बल्कि हमारी यह धारणा है कि निर्गुण-काव्यकी स्थिति स्पष्ट हो जाने-पर उसकी आलोचनाकी प्रणालीमें परिवर्तन होगा; एवं संतोके काव्यमें यति-भंग और उक्ति-वैचित्र्यके अभावका रोना रोनेवाले, तथा 'खिचड़ी' और 'सधुक्कड़ी' कहकर उनकी भाषाकी आलोचना करनेवाले विद्वान् अपना मानदण्ड बदलेंगे। तभी भाव और भाषा दोनों दृष्टियोंसे हमारा संत-साहित्यका अध्ययन न्यायसंगत हो सकेगा।

निर्गुण-काव्यको शिष्ट-साहित्य मान लेनेका भ्रम तो हमें तब हो जाता है, जब हम अन्यान्य लोकगीतोंकी तरह इसकी व्याप्ति स्त्री-समाजमें नहीं पाते। पर इसके कारण है। निर्गुण-काव्यमें निवृत्ति-भावना सर्वोपरि है, और निवृत्ति स्त्रियोंका स्वाभाविक गुण नहीं। गृहस्थ पुरुष तो राग-प्रधान होकर भी वैराग्य ले सकते हैं, पर इक्की-दुक्की स्त्रियाँ ही यह राह पकड़ती हैं। वैराग्य लेना तो दूर रहा, वे मुक्ति पथकी बाधा तक समझी गयी हैं। स्वयं निर्गुणियोंने प्रकारान्तरसे नारी-जातिका इतनी निन्दा की है कि वह कान बन्द करके भी उनके गीत सुनना नहीं चाहती। इसके अतिरिक्त स्त्रियाँ स्वभावतः रुढ़ि-ग्रस्त हुआ करती हैं। अतः निर्गुण-काव्यके प्रति उन्हें आकर्षण नहीं होता, क्योंकि उसमें रुढ़ि और अव-परंपराके प्रति प्रचंड विद्रोहकी भावना व्यक्त की गयी है। इन्हीं सब कारणों से निर्गुण-काव्य स्त्री-समाज में आदर नहीं पा सका है। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि नारी-मात्र का उससे परिचय

नहीं। ब्रह्म-व्ययक पदा का तो कम, पर संसार को माया, मिथ्या और क्षणभंगुर बतानेवाले पदों का बूढ़ी स्त्रियो में अधिक प्रचार देखा जाता है, क्योंकि ये उनकी मनोवृत्तिके सर्वथा अनुकूल पड़ते हैं। आत्म-तोषके लिये वे प्रायः कहा करती हैं—‘पछी को लाख जतन से पिजड़े में कैद किया जाय, पर एक दिनकी गफलतमें वह पिजड़ेको छोड़कर कहीं चला जाता है—दूर, बहुत दूर, जहाँ से फिर वह लौटकर नहीं आता।’

“बडाई जतन से पिजडा बनायो ।  
तामे घने घने तार लगायो जी ॥  
तुजाके कागदमें पिजरा मढाय दयो ।  
मेरो पछी न कहूँ उड जाय री ॥  
एक दिना-सो गाफिल हुइ गयी ।  
तोता निकरि गयो करुँ हाय जी ॥  
खिरकी न खुली कोई तारु न टूटे ।  
जाके निकर गयो कौन राह जी ॥  
वाग वगिया वनखंड सब ढूँढै ।  
कहूँ पछी न मिले मोरे रामजी ॥”

\*

\*

\*

“जाओगे हम जानी, मन तुम जाओगे हम जानी ॥  
चार सखी मिलि चलि है वजारे एकते एक सयानी ।  
सौदा करी मनै ना भाई उठि गई हाट पछतानी ॥  
राज करते राजा जइहँ कमलापत सी रानी ।  
वेद पढते ब्रह्मा जइहँ जोग करते जानी ॥  
मूरज जइहँ चन्दा जइहँ जइहँ पवन औ पानी ।  
एक बेर धरती चलि जइहँ त्वहँ वात पुरानी ॥  
चार जतन को वनो पीजरा जामे वस्तु विरानी ।  
आवैगै कोई लोग दिखनिया डूब जाय विन पानी ॥”

अबतक लोकगीतो के जितने भी संग्रह प्रस्तुत किये गये हैं, वे सब प्रायः स्त्रियों की सहायता से। यही कारण है कि उन लोकगीतोमें सभी स्वर हैं, पर कबीर और दादूका स्वर नहीं। वास्तविकता यह है कि निर्गुणपरक गीत सबसे कम स्त्रियों में, उससे कुछ अधिक पुरुषों में, और सर्वाधिक संन्यासियों और भिखारियोंमें प्रचलित हैं। इसका एक मनोवैज्ञानिक कारण है। धर्म और ज्ञान की बातें प्रतिदिन जाप करने से बुद्धि में नहीं घसती। इस तरह तो वे नीरस-सा विषय बन जाती हैं। उनका प्रभाव तो तब पड़ता है, जब वे उपयुक्त अवसरपर राह चलते भिखारियों और साधु-संतों-द्वारा गाते हुए सुनी जाती हैं। प्रायः इन गीतोमें निर्गुणपरक भावनाकी अभिव्यक्ति रहा करती है। जैसे—

“मैं न लडी थी बलमा चले गये।

रगमहलमें दस दरवाजा, ना जानी खिडकिया खुली थी।

पाँचो जनी मोरी रान्ह परोसिन तुमसे बलम कछु कहिउ न गये।”या

“काया कैसे रोई रे चल गये प्राण।

हम जानी काया सँग जँह, सो मल-मल धोई रे।

\*

\*

\*

चार गजी चरगजी मँगायो सजा काठकी घोड़ी।

चार जने काँधे धर ले गये जाय उतारो मरघटमें।

देहरी लो महेरीको नातो, लोग कुटुम्ब मरघटके साथी।

हंस अकेला जाइ रे—चल गये प्राण ॥

तीन दिना लों तिरिया रोवे, छ महीना सगा भाई।

जनम जनम लो माता रोवे, कर गये आस पराई।

हाड जरे जस करकट कूरा, केस जरै जस घासको पूरा।

फूँक दई फागुन कैसी होरी,—चल गये प्राण ॥”

अगर लोकगीतोका संग्रह साधु-संतों और भिखारियोंकी सहायतासे किया जाय, तो नब्बे प्रतिशत गीत ऐसे मिलेंगे, जो निर्गुणपरक हैं। और हम

यह निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि इनमेंसे अधिकांश गीत वे ही होंगे, जिन्हें हम कबीर, दादू प्रभृति संत-कवियोंके नामसे शिष्टकाव्यके रूपमें जानते आये हैं। हमारा दृढ़ विश्वास है कि हिन्दी-साहित्यकी निर्गुण-धारा लोकगीतोंका ही विकसित रूप है। केवल उसके मुक्तक ही लोक-गीतात्मक नहीं, बल्कि प्रबन्ध-काव्य ('पद्मावती', 'मृगावती', 'मधु-मालती', 'नृग्यावती', 'प्रेमावती') भी लोक-प्रचलित कथानकोंको ही प्रश्रय देते हैं। इनके कथानक तत्कालीन समाजमें अशिक्षित जनताको विशेष प्रिय थे, इसमें सन्देह नहीं; विद्वत्समाजमें तो यम-यमी, पुरुरवा-उर्वशी, दुष्यन्त-शकुन्तला और उदयन-वासवदत्ताका ही अधिक प्रवेश रहा होगा, जिन्हें नूतनियोंने जानबूझकर छोड़ दिया। यहाँतक कि उन्होंने सर्व-स्वीकृत शिष्टकाव्यकी भाषा अवधीमें लिखत हुए भी अपनेको तत्सम शब्दोंके आडम्बरसे इस हदतक बचाया कि वे तथाकथित संस्कृत-समाजसे अधिक लोक-जीवनके कवि हो सके।

लोकगीतोंने हम जो कुछ भी समझते हैं, सर्वांगतः नहीं, तो अधिकांशतः अवश्य ही निर्गुण-काव्यसे उसका सादृश्य परिलक्षित होता है। लोकगीतकारोंकी तरह निर्गुणियोंने भी जनताको स्वच्छन्द, मुक्तप्रवाहिनी भाषामें अपनी भावनाओंकी सरल, सरस, गेय अभिव्यक्ति की है, जिसका मधुर प्रवाह तथाकथित साहित्यिकता, और उसके निरर्थक वाजालके अभाव में अवाध रूपसे लोक-जीवनको रसप्लावित करता आ रहा है। उन्हें अपने काव्यको न तो 'नानापुराणनिगमागमसम्मत' बनाने की परवाह रही, और न उसपर भड्कोली साज-सज्जा अथवा चमत्कारपूर्ण नवकाशी या मुलम्मा चढ़ाने की चिन्ता। उनकी कविताकी सरणी लोकजीवनसे, विवश, उपेक्षित जनताकी विगलित काल्पनिकतासे अपने स्वाभाविक रूपमें निःसृत हुई है। और अशास्त्रीय अखण्डपनके साथ-साथ प्राकृतिक माधुर्य ही तो 'आल्हा' की, 'बिन्हा' की, लोकगीतों की विशेषता है।

शिष्ट-काव्य की-सी शास्त्रीय संगीतयोजना लोकगीतोंमें नहीं पायी जाती। निर्गुण-काव्यमें भी इसका नितान्त अभाव है। लोक

और झालपर गाकर संगीतकी अजस्र धारा वहानेवाली गाँवकी स्त्रियाँ राग-रागिनियोके नामतक नही जानती। उसी प्रकार सारंगी और एकतारापर निर्गुण गानेवाला साधु भला क्या समझे कि आरोह और अवरोह क्या है, मीड और मूर्च्छना क्या है। प्रसादजी अपने नाटकके अन्तमें उसके गीतकी स्वरलिपियाँ दे सकते हैं, पर कबीर और दादूके पदोकी स्वरयोजक तो उनकी डफली या खँजड़ी ही रही होगी। तुलनाकी तुलापर तौल कर हम सितार और डफलीका, प्रसाद और कबीरका, एवं अन्ततः शिष्टकाव्य और लोकगीतका अन्तर समझ सकते हैं। पग-पगपर कृत्रिम नागरिकताके अभाव, और ग्रामीण स्वाभाविकताके प्राचुर्यके कारण लोकगीतोंमें इतनी उत्कृष्ट कलाका समावेश हो जाता है कि उनके सामने कितने ही उत्कृष्ट माने गये कवियोंकी कविताये फीकी पड़ जाती हैं। हृदय हृदयकी भाषा समझता है, और लोकगीतोमें हृदयकी जैसी नैसर्गिक अभिव्यक्ति हुआ करती है, वह अन्यत्र सम्भव नहीं। अन्तस्साधना और प्रातिभ-ज्ञानके कारण निर्गुण-काव्यमें भी हृदय-पक्ष इतना प्रधान हो गया है कि हम उसे लोकगीतोमें स्थान देते हैं।

भाषाकी दृष्टिसे विचार करनेपर भी लोकगीतों और निर्गुण-काव्यमें सादृश्य पाया जाता है। जिस तरह लोकगीतोमें कई बोलियोंका सम्मिश्रण होता है, उसी तरह अधिकांश निर्गुणिये गीतोमें भी। यही नहीं, जिस तरह एक ही लोकगीत थोड़े-बहुत परिवर्तनके साथ अनेक बोलियोंमें पाया जाता है, उसी तरह एक ही पद थोड़े-बहुत परिवर्तनके साथ अनेक निर्गुणियोंके द्वारा कहा गया है। कही-कही तो यह परिवर्तन बिल्कुल ही नहीं रहता। जैसे—

(१) “जहि” मन पवन न सचरइ रवि शशि नाह पवेज ।

तहि वट चित्त विशाम करु सरुहे कहिअ उवेज ॥”

—सरहपा ।

“जिहि वन मीह न मचरै पखि उडै नहि जाय ।

रैनि दिवस का गम नही तहाँ कवीर रहा लौ लाय ॥” —कवीर ।

(२) “पठि पठि पठि केता नुआ, कथि कथि कथि कहा कीन्ह ।”

—गोरखनाथ ।

“पोथी पढि पढि जग मूआ, पडित भया न कोय ।” —कवीर ।

(३) “मुनहु नवन मिलि विप्रमती सी  
हरि बिन बूडे नाव भरी सी ॥  
ब्राह्मण होंके ब्रह्म न जानौ ।  
घर मह जगन परिग्रह आनौ ॥  
जे सिरिजा नेहि नहि पहिचानै ।  
कर्म भरम ले बैठि बखानै ।  
ब्रह्मण अमावस सायर दूजा ।  
स्वास्तिक पात प्रयोजन पूजा ॥  
प्रेम कनक मुष अन्तर बासा ।  
आहुति सत्य होम कै आशा ।  
उत्तम कुल कलि माँहि कहाकै ।  
फिरि फिरि मध्यम कर्म करावै ॥

हस देह तजि न्यारा होई ।  
ताकी जाति कहौ धूँ कोई ॥  
श्वेत श्याम की राता पियरा ।  
अवर्ण वर्ण की ताता सियरा ॥  
हिन्दू तुरककी बूढी वारा ।  
नारि पुरुष मिलि करहु विचारा ॥  
कहिये काहि कहा नहि माना ।  
दास कवीर सोई पै जाना ॥”

—कवीर ।

“सबको सुाणया । वप्रमती सा ।  
हरि विन बूडे नाव भरी सी ॥  
वाँमण छै पाँणे ब्रह्म न जाणे ।  
घर मे जगत परिग्रह आणे ।  
जिन सिरजे ताकू न पिछाणे ।  
करम भरम कू बैठि बखाणै ॥  
ग्रहण अमावस थाचर दूजा ।  
सूत गया तब प्रोजन पूजा ॥  
प्रेत कनक मुष अतरि बासा ।  
सती अऊत होम को आसा ॥  
कुल उत्तम कलि माहि कहावै ।  
फिर फिर मध्यम कर्म कमावै ।

\* + \*

हंस देह तजि नयरा होई ।  
ताकर जाति कहऊँ दहूँ कोई ।

\* \* \*

स्याह सुपेत कि राता पीला ।  
अवरण वरण कि ताता सीला ॥  
अगम अग चर कहत न आवै ।  
अपणै अपणै सहज समावै ॥  
समझि न परै कही को मानै ।  
परसाराम होइ सोड जानै ॥”

—परशुराम ।

(ना० प्र० प०, वर्ष ४५, अंक ४, माघ १९९७) ।

“ऊभा मार बैठ विचार सभार जागत मूता ।  
तीन लोक तत जाल बिडारण तहाँ जाइगा मूता ॥”

—दादू ।



“उठ्या मारन बैठ्या मारन मामाल जागत सूता ।  
तिन भुवने विछाडना जाल कइ यावि रे पूता ॥”

—बंगाली नायपथी ।

“ऊभा नारुँ बैठा नारुँ मारुँ जागत सूता ।  
दीन भवन भगजाल पसारुँ कहाँ जायगा पूता ॥”

—(राजस्थानी नायपथियोमे प्रचलित माया-वाक्य)

“उठ्या मारुम बैठ्या मारुम मारुम जागत सूता ।  
तिन धाने काम जाल विछाडमू कइ जावि रे पूता ॥  
(तिन भवे भगजाल विछाडमू . . . . .)”

—बंगाली नायपथी ।

(५) “ऊभा खण्डूँ बैठ्या खण्डूँ खण्डूँ जागत सूता ।  
तीन भवन ते भित्त हू खेलूँ तो गोरख अवधूता ॥”

—राजस्थानी दादूपंथी ।

“उठ्या खडुम बैठ्या खडुम खंडुम जागत सूता ।  
तिन भुने खैलुम आलग तयनो अवधूता ॥”

—बंगाली नायपंथी ।

इस प्रकारकी आश्चर्यजनक समानतायें शिष्ट-काव्यमे नहीं पायी जाती । लोकगीत और शिष्ट-काव्यमे इतनी असमानताओंके होनेका यह तात्पर्य नहीं कि लोकगीतोंमें शिष्ट-काव्यके सभी नस्वोंका ऐकांतिक अभाव है । उनमें भी मात्रायें और छंद है; अलंकार, उक्ति-वेचित्र्य और ध्वन्यत्मक व्यंजना है । अंतर केवल इतना ही है कि लोकगीत जहाँ प्रकृत काव्य हैं, वहाँ शिष्ट-काव्य प्रयास-जन्य । लोकगीतोंका यही सहज मौल्य उनको आत्माको अमर बना देता है ।

“It is not the question of authorship that is important in a folk, but that of spontaneity and beauty.”

—Encyclopaedia Britannica (Vol. IX)

ग्रीसके शब्दोंमें लोकगीत, अपने आप बनते हैं—“ A folk song composes itself. ” । शिष्ट-काव्यकी तरह इनमें छंदोंका प्रतिबन्ध नहीं रहता । छन्द रहते हैं अवश्य, पर भावोंकी व्यंजनाके साथ स्वतः लगे हुए । निर्गुण-काव्यमें यह विशेषता अधिकतर पायी जाती है, इसे कौन अस्वीकार कर सकता है ।

अतः यह निस्सकोच कहा जा सकता है कि निर्गुण-काव्यके मूल्यांकन के लिये वह मानदण्ड उचित नहीं, जिसके आधारपर शिष्ट-काव्यकी आलोचना हुआ करती है । पं० हजारी प्रसाद द्विवेदी-जैसे निर्गुण-साहित्य-के मर्मज्ञ आलोचकने भी इसके अध्ययनके लिये शास्त्र-ज्ञानकी अपेक्षा लोक-गीत, लोक-कथानक और लोकोक्तियोंकी जानकारी आवश्यक बताया है । इससे यह सिद्ध होता है कि निर्गुण-काव्य संस्कृत-समाजकी अपेक्षा लोक-जीवनसे अधिक संबद्ध है । इसलिए शास्त्रीय कसौटीपर इसकी परीक्षा निराधार होगी । यही हमारा दृष्टिकोण है ।

“उठया मारन बैठया मारन मामाल जागत सूता ।

तिन भुवने विछाडना जाल कड यावि रे पूता ॥”

——बंगाली नाथपथी ।

“ऊभा मारुँ बैठा मारुँ मारुँ जागत सूता ।

तीन भवन भगजाल पमारुँ कहाँ जायगा पूता ॥”

—(राजस्थानी नाथपथियोमें प्रचलित माया-वाक्य)

“उठया मारुम बैठया मारुम मारुम जागत सूता ।

तिन धामे काम जाल विछाडमू कड जावि रे पूता ॥

(तिन भवे भगजाल विछाडमू .....)”

——बंगाली नाथपथी ।

(५) ‘ऊभा खण्डूँ बैठया खण्डूँ खण्डूँ जागत सूता ।

तीन भवन ते भिन्न हूँ खेलूँ तो गोरख अवधूता ॥”

——राजस्थानी दादूपथी ।

“उठया खडुम बैठया खडुम खडुम जागत सूता ।

तिन भुने खेलुम आलग तयतो अवधूता ॥”

——बंगाली नाथपथी ।

इस प्रकारकी आश्चर्यजनक समानताये शिष्ट-काव्यमें नहीं पायी जाती । लोकगीत और शिष्ट-काव्यमें इतनी असमानताओंके होनेका यह तात्पर्य नहीं कि लोकगीतोंमें शिष्ट-काव्यके सभी तत्त्वोंका ऐकात्मिक अभाव है । उनमें भी मात्रायें और छंद हैं ; अलंकार, उक्ति-वेचित्र्य और ध्वन्यात्मक व्यञ्जना है । अंतर केवल इतना ही है कि लोकगीत जहाँ प्रकृत काव्य है, वहाँ शिष्ट-काव्य प्रयास-जन्य । लोकगीतोंका यही सहज मौंदर्य उनकी जात्माको अमर बना देता है ।

“It is not the question of authorship that is important in a folk, but that of spontaniety and beauty.”

—Encyclopaedia Britannica (Vol. IX)

ग्रिनके शब्दोंमें लोकगीत अपने आप बनते हैं—“ A folk song composes itself. ” । शिष्ट-काव्यकी तरह इनमें छंदोंका प्रतिबन्ध नहीं रहता । छन्द रहते हैं अवश्य, पर भावोंकी व्यंजनाके साथ स्वतः लगे हुए । निर्गुण-काव्यमें यह विशेषता अधिकतर पायी जाती है, इसे कौन अस्वीकार कर सकता है ।

अतः यह निस्संकोच कहा जा सकता है कि निर्गुण-काव्यके मूल्यांकन के लिये वह मानदण्ड उचित नहीं, जिसके आधारपर शिष्ट-काव्यकी आलोचना हुआ करती है । ५० हजारों प्रसाद द्विवेदी-जैसे निर्गुण-साहित्य-के मर्मज्ञ आलोचकों ने भी इसके अध्ययनके लिये शास्त्र-ज्ञानकी अपेक्षा लोक-गीत, लोक-कथानक और लोकोक्तियोंकी जानकारी आवश्यक बताया है । इससे यह सिद्ध होता है कि निर्गुण-काव्य संस्कृत-समाजकी अपेक्षा लोक-जीवनसे अधिक संबद्ध है । इसलिए शास्त्रीय कसौटीपर इसकी परीक्षा निराधार होगी । यही हमारा दृष्टिकोण है ।



# निर्गुण-धाराका मूल स्रोत—

## भारतीय या अर्भारतीय ?

हिन्दी-साहित्य की निर्गुण-धारा निर्गुण ब्रह्म की उपासना; ब्रह्मात्मकेयवाद की सस्थापना; बाह्य जगतके बदले अन्तर्जगतसे विचार-केन्द्र की व्यवस्थिति; अहंभावके तिरोभाव; प्रेम-अहिंसा के प्रचार; अलौकिक की रहस्यात्मक प्रेमानुभूति; यौगिक प्रक्रियाओं की मान्यता; नाम-स्मरणके अतिशय महत्त्व; सच्चे साध, सत्सग और सद्गुरुकी सर्वाधिक स्वीकृति; लिपिवद्ध ज्ञानकी अपेक्षा गुरु-प्रदत्त और प्रातिभ ज्ञानकी प्रमुखता; वर्णाश्रम-धर्म के प्रति अनासक्ति; वैदिक धर्मकाण्डकी बहिर्मुखी प्रवृत्तिके विरोध; सवर्ण-अवर्ण, ऊंच-नीचके भेदके पराभव, तथा हिन्दू-मुस्लिम, दो भिन्न सस्कृतियों को मानवताके धागेसे बाँधने की भगीरथ चेष्टा; रूढ़ि और अंधविश्वास के मूलोच्छेद; मूर्तिपूजाके खडन; एवं ब्रह्मचर्य-पालन, सतोष, दया, क्षमा, शील, सार-ग्रहण, सत्य-भाषण, विचार-शुद्धि, कामिनी-कंचन-त्याग आदि सत्प्रवृत्तियों पर आधारित एक मूलतः भारतीय भक्ति-पद्धतिका काव्यात्मक संस्करण है। सारे निर्गुण-काव्यमें न्यूनाधिक अंशमें इन प्रवृत्तियोंकी अभिव्यक्ति पायी जाती है, तथापि सभी निर्गुण-कवियोंको एक वर्गमें नहीं रखा जा सकता। दार्शनिक आधारकी दृष्टिसे इनके कई वर्ग हो सकते हैं, जिसपर इसी पुस्तकमें अन्यत्र विचार किया गया है। इसमें सन्देह नहीं कि प्रायः सबोंने बहुदेववादका खडन किया है, पर यह नहीं कहा जा सकता कि सभी अद्वैतवाद को मानते हैं। निर्गुण-काव्यमें प्रमुख रूप से दर्शनकी तीन अन्तर्धारयें प्रवाहित हो रही हैं। दादू, सुन्दरदास,

जगजोवनदास, भीखा और मलूकदास ने अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा की है, नानक और उनके अनुयायियों ने भेदाभेदका, और शिवदयाल ने विशिष्टाद्वैत का। प्राणनाथ, दरिया साहब (द्वय), दीनदरवेज, बुल्लेशाह आदि शिवदयालके अधिक निकट हैं। अतः इनपर भी विशिष्टाद्वैत का ही प्रभाव मानना चाहिए। कबीर सामान्यतः अद्वैतवादी लगते हैं। पर उनके 'राम' और वेदान्तियोंके निर्गुण ब्रह्म में मौलिक अन्तर है। कबीरदास अपने 'राम' को आकार-प्रकार, द्वैत-अद्वैत, भाव-अभाव—सबके परे समझते हैं। इस प्रवृत्ति को 'परात्परवाद' कहा गया है। इस प्रकार निर्गुण-कवियोंमें परस्पर सैद्धान्तिक विभिन्नता मिलती है। किन्तु इसमें सन्देह नहीं कि व्यावहारिक रूपमें उनकी मूल चेतना एक ही है, और उनमें समानता का ही स्वर सर्वोपरि है।

उपर्युक्त विशेषताओंमेंसे कुछका संत-साहित्यमें सन्निवेश तत्कालीन राजनीतिक उलटफेरके कारण हुआ होगा, पर निर्गुणमतकी आधारभूत प्रवृत्तियोंको हिन्दू-जातिके पराजयसे सवद्ध करना हमें कुछ युक्तिसंगत नहीं लगता। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल और पं० चन्द्रबली पांडेय आदि मान्य अलोचकोंकी इस भ्रान्त धारणाके निराकरणके लिये ५० हजारों प्रसाद द्विवेदी को 'हिन्दी-साहित्य की भूमिका', 'मूर-साहित्य' और 'कबीर'में इस प्रसंगकी सविस्तार चर्चा करनी पड़ी है। आपके मतकी आंशिक स्वीकृति आचार्य क्षिति-मोहन सेन की 'भारतीय मध्ययुगेर साधना' में भी मिलती है। सेन महोदयने भी शुक्लजी की तरह यह माना है कि मुसलमानोंके धार्मिक विचारों और वेद-विरोधी सिद्धान्तोंके ही प्रतिक्रिया-स्वरूप उत्तर भारतमें भक्ति की धारा प्रवाहित हुई, वैसेही, जैसे द्राविड़ोंके संघर्षसे वैदिक युगमें भक्तिरा स्रोत उमड़ा था<sup>\*</sup>। आचार्य शुक्ल और आचार्य सेनमें

\* Medieval Mysticism of India

यहो आकर सैद्धान्तिक मतभेद दीख पड़ता है । जहा शुक्लजीने मध्य-युगीन भक्ति-स्रोत का स्वतंत्र अस्तित्व माना है, वहाँ सेन महोदय इसका संबंध वैदिक युगमे बताते हैं × । डा० पीताम्बरदत्त बडधवालने भी 'Nirgun School of Hindi Poetry' में निर्गुण-साहित्यके औपनिषदिक आधार पर विशद रूपसे विचार किया है (पृ० ६०-६३) । पर शुक्ल जी और डा० रामकुमार वर्मामें इस अवधमें कोई मौलिक मतभेद नहीं ।

भारतीय चिन्तन की पवित्र सुरसरिता, जो ऋग्वेद-कालसे ही ऋषि-मुनियोंकी ज्ञान-गरिमा लिये हुए गंगोत्रीसे निकल कर हिमालयकी उपत्यका होती हुई वह रही थी, कालभेदसे कर्मकांडकी समतल भूमि पर पहुँचकर नटमँली हो गयी । इसे महावीर और गौतमने पुन शुद्ध करके लोककल्याणमयी बनाया । फिर वही स्रोतस्विनी मगोल, शक, कुशान, गुर्जर और हूण-संस्कृतियोंसे नि सृत धाराओको आत्मसात् करती हुई आगे बढ़ी, पर तान्त्रिकों और वाममार्गियोंके त्रिपाक्त प्रभावसे इतनी दूषित हो गयी कि अज्ञ जनताके अतिरिक्त किसीने उसमें अवगाहन नहीं किया । ऐसी जान पड़ता है, मानो बौद्ध-धर्मके समस्त सदाचार और स्वच्छताकी मन्दाकिनी तंत्र-मंत्रके बीहड़ मरुस्थलमें जा छिपी हो, गुमराह हो गयी हो । तभी तो शंकरने बुद्धको 'अनाप-शनाप बोलनेवाला, दुनिया का दुश्मन' † कहा, और कुमारिल भट्टने बुद्धके उपदेशको 'कुत्तेकी खालमें पड़े दूध-जैसा निकम्मा' ‡ बताया । उस समय सायण, माधव, उव्वट, दुर्गा, आनन्दतीर्थ, भट्टभास्कर प्रभृति विद्वानोंने वेदों पर सारगर्भित भाष्य लिख-लिखकर वैदिक धाराको

× वही ।

† "सुगतेन स्पष्टीकृतमात्मनोऽसम्बद्धप्रलापित्वं प्रद्वेषो वा प्रज्ञासु"

—'ब्रह्मसूत्र' (२।२।३२) ।

‡ "सन्मूलमपि अहिंसादिश्वदपि निक्षिप्तक्षीरवदनुपयोगि"

—'तन्त्रवार्तिक' ।



पुनर्जीवित करने का प्रयास किया था। किन्तु उनकी सारी चेष्टाये निष्फल रही, क्योंकि उन्हें जनताका सहयोग प्राप्त नहीं था, और उन्होंने जनवाणीमें अपनी भावनाओंकी अभिव्यक्ति नहीं की थी। यही धारा मुसलमानोंके आक्रमणके बाद इतने जोरोसे आगे बढ़ी, मानो अभी-अभी भूकम्पसे पृथ्वी फट गयी हो, और उसका पानी द्विगुणित वेगसे ऊर्ध्वमुख हुआ हो। पर इस आकस्मिक वेग का कारण राजनीतिक था, या सामाजिक—यही प्रस्तुत विषय है।

पं० हजारी प्रसाद द्विवेदीने इस धारा को अग्रगामी करने का श्रेय मुसलमानोंके आक्रमण को नहीं दिया है। उनके शब्दोंमें 'अगर इस्लाम नहीं भी आया होता, तो भी हिन्दी-साहित्य का बारह आना वैसा ही होता, जैसा आज है' \*। उन्होंने प्रो० हेवेल की इस धारणाका खंडन किया है कि मुसलमानी सत्ताके प्रतिष्ठित होते ही हिन्दू राजकाजसे अलग कर दिये गये, और दुनिया की भंभटोसे छुट्टी मिलते ही उनमें धर्म की ओर, जो उनके लिये एकमात्र आश्रय रह गया था, स्वाभाविक आकर्षण उत्पन्न हुआ। ग्रियर्सन, केनेडी आदि विद्वानोंने इसमें ईसाई मत की बू देखकर अपनी अदूरदर्शिता का परिचय दिया है। उनकी मृत आत्माओं को भी भला क्या मालूम होगा कि आज शोधके क्षेत्रमें ईसाई धर्म पर ही महायानियों का प्रभाव सिद्ध किया जा रहा है। डा० पीताम्बरदत्त बड़ध्वालने 'Nirgun School of Hindi Poetry' में अकाद्यों तकसे यह प्रमाणित किया है कि निर्गुण-काव्य पर ईसाई मतका प्रभाव बतलाना पूर्णतः निराधार है। पं० सूर्यकान्त शास्त्रीने भी 'हिन्दी-साहित्य का विवेचनात्मक इतिहास'के 'वैष्णव-धर्म और ईसाई मत' प्रकरणमें यही सिद्ध किया है।

तत्कालीन लोक-कथानको, लोकगीतो और लोकोक्तियोंसे अनभिज्ञ रहनेके कारण ही लोग भक्तियुगीन सामाजिक अवस्था का सही अनुमान

---

\* 'हिन्दी-साहित्यकी भूमिका' (पृ० २)— पं० हजारी प्रसाद द्विवेदी।

नहीं कर पाते; फिर भी भ्रमवश यह कहनेमें नहीं हिचकते कि भक्ति-साहित्यके सृजनके लिये उपयुक्त सामाजिक पृष्ठभूमि तो मुसलमानोंके क्रूर आक्रमणके बाद ही बन पायी\* । ऐसे विद्वानों का यह तर्क है कि “देशमें मुसलमानोंका राज्य स्थापित हो जानेके बाद हिन्दू-जनताके हृदय में गौरव, गर्व और उत्साह नहीं रह गया था, और उनके सामने ही उनके देवमन्दिर गिराये जाते थे, देवमूर्तियाँ तोड़ी जाती थीं, और पूज्य पुरुषोंका अपमान होता था, और वे कुछ नहीं कर सकते थे । . . . . . आगे चलकर जब मुस्लिम साम्राज्य दूर तक स्थापित हो गया, तब परस्पर लड़नेवाले स्वतंत्र राष्ट्र भी नहीं रह गये । इतने भारी राजनीतिक उलटफेरके पीछे हिन्दू-समुदायमें बहुत दिनों तक उदासी-सी छायी रही । अपने पौरुषसे हताश जातिके लिए भगवानकी शक्ति और करुणाकी ओर ध्यान ले जानेके अतिरिक्त दूसरा मार्ग ही क्या था ?” ×

पर हमारा कहना यह है कि मुसलमानोंके आक्रमणके पूर्व ही देशकी सामाजिक दशा कौन अच्छी थी ? हिन्दू जनताके हृदयसे गौरव, गर्व और उत्साह उठ जानेकी जगह अगर यह कहा गया होता कि कुछ तथाकथित श्रेष्ठ हिन्दू जनता के हृदयसे गौरव, गर्व और उत्साह उठ गया था, तो अधिक उपयुक्त होता । माना कि मुस्लिम-आक्रमणके पूर्व हिन्दुओंमें गौरव, गर्व और उत्साह था, लेकिन किन हिन्दुओंमें ? राजाओं और सामन्तोंमें, पुरोहितों और

\* ‘हिन्दी-साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, (पृ० १६०

—डा० रामकुमार वर्मा ।

‘Nirgun School of Hindi Poetry’ (Page no. 7) —Dr. Pitambardutta Barthwal.

× ‘हिन्दी साहित्यका इतिहास’ ( पृ० ६८ )—प० रामचन्द्र शुक्ल ।

महन्तोमें, सेठों और साहूकारोंमें; सारी हिन्दू-जनतामें नहीं। मुस्लिम-आक्रमणके पूर्व भारतमें धन था, शिल्प, और व्यापार की वृद्धि थी, कहे तो कह सकते हैं, दूध की नदियाँ बहती थीं। कहा जाता है कि 'अकेला रोम अपने यहाँसे हर साल ढाई लाख तोला सोना या साढ़े पाँच लाख सेस्तर्स (पाँचे दो करोड़ रुपये) कपड़ों (कपड़े) और दूसरी चीज (चीजें) खरीदनेके लिये भारत भेजा करता था"। पर इस आमदनीका खर्च किनके जिम्मे था? राजाओं और सामन्तोंके, पुरोहितों और महन्तोंके, सेठों और साहूकारोंके। तत्कालीन कन्नौज, सान्खेट और पटनाके राजमहलोंमें केवल सुगन्धित द्रव्योपर जो खर्च चल रहा होगा, उसकी हम कल्पना भी नहीं कर सकते। "प्रजाकी मिहनतकी कमाईसे उपाजित ये महार्घ वस्तुएँ चार-पाँच दिन (दिनों)में ही खतम हो जाती थीं। इसके अतिरिक्त भी सामन्तोंके भारी खर्च थे—नये-नये राजमहल, क्रीड़ा-उपवन, सिंहासन, राजपलंग, मोरछल, राजमहलोकी सजावट, चित्रकला, क्रीडामृग, सोनेके पिंजड़ेमें बन्द शुक-सारिका, लोहेके पिंजड़ेमें बन्द केसरी"। × ऊपरसे 'कृष्ण और दशरथ, तथा उनकी सोलह-सोलह हजार रानियाँ'—उनके सिंगारका खर्च, फिर राजाओंके सालोंकी खिदमत। यह सब किसकी कमाई पर?

देश की दौलत मिट्टी में मिल गयी। देश का रक्त कुछ सामन्तों और उनकी रानियों ने चूना, कुछ विद्वत्को, चापलसों और मसखरोंने; और जो कुछ बचा- बचाया था, वह पुरोहितों और महन्तों ने चूस लिया। बड़े- बड़े मन्दिर, उनपर लाखोंका वारा न्यारा, फिर महन्तों का राजसी ठाट-वाट, उनका भोगविलासमय जीवन; और दूसरी ओर साधारण

---

— 'हिन्दी-काव्य-धारा' (भूमिका) — राहुल सांकृतित्यागन।

× वही।

जनता — मरे तो मरे, जिये तो जिये, उन्हें क्या ! किसान, कम्मी और कारीगर तो दूधकी मक्खियाँ थीं; जिन्हें सहज ही बाहर निकाल फेंका जा सकता था । “त्वयम्भू और पुष्पदन्तके खेत अगोरनेवालियों के मोटे गन्ने और ब्राह्मणताओ को देखकर आप यह न समझने की गलती करें कि वह उन्हीं अगोरनेवालियोंके उपभोगके लिये थे ( थी ) ।” × इनका रम पीकर तो जोके मोटी हो रही थी ।

गरीबोंका न आत्मसम्मान था, न उनकी कोई पूछ; और शूद्र तो और भी गये-बीते थे । औरोंको तो राजाके साथ युद्ध-भूमिमें मरनेका भी अधिकार था; शूद्रोंको उसकी भी अनुमति नहीं थी । “सत्तर सैकड़ा (फी सैकड़ा) जनताको अपनी सुन्दर लड़कियोंको वैध या अवैध रूपसे रनिवासमें भेजनेके लिये तैयार रहना पड़ता था । कितनी जगह तो नव-विवाहिताकी प्रथम रात सामन्तके लिये रिजर्व थी, चाहे वह हाथसे छू कर ही छुट्टी दे दे” । “लोग कीड़ेकी मीत मरते थे, पर कहनेके लिये कहते, यही भगवानकी मरजी है । ऐसी सामन्तोंकी मेहरवानी थी । ब्राह्मणोंका बोलवाला था, उनजी ही चाँदी थी । विवसार (५००ई०पू०) के ब्राह्मण प्रधान मंत्री वर्षकारसे लेकर सदा ही हिन्दू राजाओंके प्रधान मंत्री ब्राह्मण होते रहे । उनके महलोकी सजावट और अन्तःपुरकी रौनक राजाओंसे कम नहीं थी । प्रधान मंत्रीके अतिरिक्त अन्य प्रभावशाली ब्राह्मणोंके लिये भी सामन्त लोग हर तरहसे भोग-साधन जुटाते थे । त्यागके भूठे आवरणके भीतर भोगका सिलसिला जारी था । “चन्द्रदेवने १०९३ई० में हाथसे कुश लेकर एक बार ही कटेहली (बनारस) के सारे परगने ब्राह्मणों को दान दे दिये; ११००ई० में फिर उसने बृहद्ब्रह्महरवरथ

× वही ।

\* वही ।

पत्तला को दान दे दिया। राष्ट्रकूट, पाल तथा दूसरे राजवंश भी ब्राह्मणोंके प्रति ऐसी उदारता दिखाते रहे।” ×

ये पोगापंथी ब्राह्मण शूद्रों को फूटी आँखोंसे भी नहीं देखते थे। इनकी व्यवस्था बड़ी क्रूर थी। “कितनी क्रूर थी, इसका अंदाजा कुछ-कुछ आपको लग सकता है, यदि परम अद्वैतवादी शंकराचार्यकी जन्मभूमि मालावारके पंचमोंकी बीसवीं शताब्दीकी अवस्थासे आपका थोड़ा परिचय हो। उस युगके नगरोंकी बहुत-सी सड़कें उनके लिये वर्जित थी। कितनी सड़कों पर थूकनेके लिये उन्हें अपने साथ पुरवा रखना पड़ता था।”†

ऐसी सैकड़ों जातियाँ या उपजातियाँ थीं, जो समाजके द्वारा बहिष्कृत थीं, आश्चर्य तो यह है कि उस समय खेतीहरोको शूद्र करार दिया गया था। “बौद्ध और जैनमतके अनुसार खेती-बारी करना पाप समझा जाता था, क्योंकि इससे अनेक जीवोंकी हत्या होती थी। इससे प्रभावित होकर वैश्योंने खेती-बारी छोड़ दी, और जो लोग खेती-बारी करते थे, वे शूद्रोंके समान समझे जाते थे।” † आर्यसन्तान यह भूल गयी थी कि ‘आर्य’ शब्दकी व्युत्पत्ति ही वैसे धातुसे है, जिसका अर्थ ‘भूमिको जोतना’ है। निम्नतम वर्गको अर्थात् शूद्रोंको वे सभी धार्मिक, सांस्कृतिक और सामाजिक कृत्य वर्जित थे, जिनपर उच्च वर्गका जन्मना अधिकार माना जाता था। उन्हें हिंदो और अन्य धार्मिक ग्रन्थोंको देखनेकी भी अनुमति नहीं थी। अन्त्यजो (चाण्डालो और मृतपो)की तो और भी उपेक्षा होती थी। उन्हें मन्दिर-प्रवेश तक निषिद्ध था। कहा जाता है कि एक बार

× वही ।

† वही ।

† ‘मध्ययुगीन भारत’ (पृ० १९) — डा० परमात्मा शरण ।

भक्त-प्रवर नामदेवको, नीची जातिमें उत्पन्न होनेके कारण, मन्दिरसे निकाल बाहर किया गया । †

फिर यह किस तरह माना जा सकता है कि मुसलमानोंके आक्रमणके बाद हिन्दुओंके हृदयसे गौरव, गर्व और उत्साह उठा, और भग्न हृदयमें आशाका संचार करनेके लिये वे भक्ति-भावमें जुट गये । हिन्दुओंकी सामाजिक अवस्था तो पहलेसे ही गयी-बीती थी । इसलिये यदि अवस्था कुछ अधिक बिगड़ गयी, तो बिगड़ी अवस्थाको सामूहिक भक्तिके उद्रेक-का कारण नहीं माना जा सकता ।

इसी प्रसंगमें हमारा यह भी कहना है कि अंगरेजोंके द्वारा या उनकी राजनीतिसे प्रभावित व्यक्तियोंके द्वारा लिखे गये इतिहासोंको पढ़-पढ़कर मुसलमानोंके अत्याचारकी जो कल्पना हम करने लगे हैं, उसमें सत्यका अंश उतना नहीं है, जितना हम समझा करते हैं । इसके विपरीत मुसलमान शासकोंकी उदार नीतियाँ भी हमारे समक्ष हैं, उन नीतियोंसे प्रेरित होकर की गयी सेवाये भी हैं, जिन्हें हम हिन्दू-मुसलमानोंकी ऐक्य-भावनाका किशोरात्मक रूप कह सकते हैं । हालमें ही पुरातत्त्ववेत्ताओं की सरहदके इलाकेमें सुलतान महमूद गजनवीके कुछ सिक्के मिले हैं, जिनपर एक ओर कलमा का अनुवाद 'अव्यवतमेक मुहम्मद अवतार नृपति महमूद' संस्कृत भाषा और नागरी लिपिमें है, और दूसरी ओर लिखा है—'अयं टड्डुम महमूदपुरघटिते हिजिरियेन संवति ४१८' । महमूद की 'सेनामें हिन्दू घुडसवारों की एक जवर्दस्त पलटन थी । महमूदके लड़के मसूदने अपने मुसलमान अफसरों को खास तौरसे ताकीद की थी कि वे उसकी हिन्दू प्रजा की धार्मिक भावनाओं

† "हँसत खेलत तेरे दुहुरे आया, भक्ति करत नामा पकरि उठाया ।

हीनडी जाति मोरी जाद भराया, छीपेको जनमि काहेको पावा ॥"

—नामदेव

को चोट पहुँचाने की कोई छोटी-सी भी बात न करें' । × एक ओर हमारे सामने महमूद का यह चित्र है, जिसे देखते हुए हम यह कल्पना भी नहीं कर सकते कि उसके हृदयके किसी कोनेमें हिन्दुओंके लिए विष भरा होगा, और दूसरी ओर उस चित्रसे भी लोग अपरिचित नहीं, जिसमें उसे मूर्तिव्यसक और हिन्दू-विरोधी दिखलाया गया है । संभव है, सोमनाथ का मन्दिर उसने तोड़ा हो, पर इसके मूलमें उसकी धर्मांधता नहीं, बल्कि अर्थ-लोलुपता काम कर रही होगी, ऐसा विश्वास करनेके कारण है । अनेक इतिहासोंमें उसे परले सिरे का लालची बताया गया है; और सोमनाथ का मन्दिर अपने प्रतापसे अधिक ऐश्वर्यके लिए प्रसिद्ध था । पं० गुरीशंकर हीराचन्द ओझाने तो राजपूतानेके इतिहासमें यहाँ तक लिखा है कि बुतशिकन मुसलमान इतिहासकारोंने सोमनाथ की मूर्तिके तोड़ने का जो वर्णन किया है, वह झूठा, मनगढ़ंत तथा उनकी झूठी आत्मश्लाघा का द्योतक है ।

महमूद के अतिरिक्त अन्य मुस्लिम राजाओंमें भी हिन्दुओंके प्रति सहिष्णुता की भावना थी । अधिकांश मुसलमान बादशाहोंने अपने सिक्कोंपर हिन्दू-धर्मके निशान ठप्पा किये—जैसे स्वस्तिक, त्रिशूल, कमल, सूर्य आदि । प्रारंभमें सिक्कोंपर संस्कृत और बादमें उनपर कोई-न-कोई आर्य-भाषा छपी जाती रही । मुहम्मद तुगलक की अशफ़ियोपर लक्ष्मीके चित्रका ठप्पा पड़ा । अकबर और जहाँगीरके सिक्कोंपर राम और सीता की तथा रागि-चक्रकी भी छाप लगी ।

मुसलमानोंके राज्य-कालमें शासकों और शासितोंमें सांस्कृतिक आदान-प्रदानके अनेक उदाहरण मिलते हैं । काश्मीरका शासक जैनुल आबिदीन (१४२०-१४७० ई०) संस्कृत और फारसीका अच्छा विद्वान्

था । इधरके शोध-कार्योंसे पता चला है कि शेरशाहके भी बहुत पहले, खलीफोके ही समयमें ज्योतिष, गणित और वैद्यक-विषयक प्रसिद्ध संस्कृत-ग्रंथोका अरबीमें अनुवाद हो चुका था । अलबस्नी (९७३-१०४० ई०) ने संस्कृतका इतना अध्ययन किया था, कि अनुवादोके अतिरिक्त वह इसमें उत्तम रचनार्यो भी प्रस्तुत कर सकता था । फिरोजशाह तुगलक और गयासुद्दीन मुहम्मदशाहन संस्कृतके दार्शनिक ग्रंथोका अरबी में अनुवाद कराया था । इधर अपभ्रंश में लिखी हुई मसलमानों की कुछ कविताये मिली है । बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध या तेरहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में 'सदेश-रासक' नामक काव्य 'मघदत' के ढर्रेपर अपभ्रंश-भाषा में लिखा गया है, जिसके रचयिता अब्दुल रहमान नामक कोई कवि है । इस पुस्तक की इतनी अधिक प्रसिद्धि हुई कि दो जैन भिक्षुओ ने इसपर संस्कृतमें भाष्य लिखे । इसका संपादन हाल में ही मुनि श्री जिनविजय ने किया है । ऐसे अनेक उदाहरण इतिहास में हैं । अमीर खुसरो, जायसी, रहीम आदि की सेवाओ से तो प्रत्येक हिन्दी-प्रेमी परिचित ही है ।

तत्कालीन धार्मिक सहिष्णुताके अनेक उदाहरणों में से एक यह भी है कि मुहम्मद-बिन-कासिम ने सिध-विजयके बाद भी बौद्ध-मन्दिरोंको सुरक्षित रहने दिया । मुलतान में उस समय अनेक ऐसे मन्दिर वर्तमान थे, जहाँ जाकर अरब के यात्री श्रद्धाके दो फूल चढ़ाया करते थे । मुगलों के शासन-काल में सहिष्णुताकी इस भावनाका और भी प्रसार हुआ । बाबर ने हुमायूँके लिये जो वसीयतनामा लिखा था, उससे हिन्दुओके प्रति उसकी सहिष्णु नीति पूर्णत स्पष्ट होती है । + हुमायूँ के विषय में भी कहा जाता है कि चित्तौड़ की राजमाता की राखी स्वीकार करके,

+ वसीयतनामेके अनुवादके लिये देखिये 'खडित भारत' (पृ० ६५)

—डा० राजेन्द्र प्रसाद ।



तथा आपत्कालमें स्वयं क्षति उठाकर भी उनकी सहायता करके उसने अपने भ्रातृप्रेम का अपूर्व परिचय दिया था। मुगल बादशाह हिन्दुओंके पर्व होली और दिवालीको बड़ी धूमधामसे मनाते थे। 'तुज्जे जहाँगीरी'में लिखा है—“शनिवारके दिन दशहरा पड़ा। उस दिन गाही घोड़े खूब सजाये गये, और शानसे उनका जुलूस निकाला गया”। आइसर ऐण्ड इवेगर कम्पनीके पास एक चित्र है, जिसमें बेगम नूरजहाँ दिवाली मनाती हुई चित्रित की गयी है। चित्र पुराना है, सम्भवतः औरंगजेबके समयका; पर इस प्रसंगमें वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। 'तुज्जे जहाँगीरी'में मुगल बादशाहने अपने पिताकी चलायी हुई एक ऐसी प्रथाका उल्लेख किया है, जो हिन्दू-मुस्लिम-भ्रातृप्रेमका ज्वलन्त उदाहरण है। जहाँगीरकी वर्षगांठके दिन साम्राज्यमें पशु-हत्या बिल्कुल नहीं होती थी। बृहस्पतिवार और रविवारको कुर्बानी बन्द रहती थी। शेरशाह तो हिन्दू प्रजाकी तीर्थयात्राओं और पर्व-न्योहारोंमें भी भाग लेता था। उसने स्वयं टूटे मन्दिरोंका जीर्णोद्धार कराया, और जजिया कर उठा दिया। अकबरका तो कहना ही क्या! हिन्दू उसकी सहिष्णु नीतिके कायल हैं। हाँ, औरंगजेबके विषयमें बड़ी जल-जलूल बातें कही जाती हैं। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि वह सर्वथा हिन्दू-विरोधी था। हालमें कुछ ऐसे फरमानों और जागीर-सम्बन्धी दानपत्रोंकी खोज की गयी है, जो औरंगजेबने ब्राह्मणों या मंदिरों को दिये थे। महेश्वरनाथके मन्दिरके पुजारियों को उसने जागीरें दी थीं; मुल्तानके तुतलामाई मन्दिरके लिए कल्याणदास को एक हजार रुपये देना स्वीकार किया था। उसने बनारस जिलेके कुछ पुजारियों को जागीरें दी थीं। डा० राजेन्द्र प्रसादने 'खंडित भारत' में एक ऐसी घटना का उल्लेख किया है, जिसे देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि वह हिन्दुओं को बलात्

मुरान्मान बनाया करता होगा। शाहजहाँने बार-बार आशोल्लघन करनेके अपराधमें वधेराके राजा इन्द्रमणिको कैद कर लिया था, जिसे छड़वानेके लिए औरंगजेबने बड़ी सिफारिश की। शाहजहाँ उसे इस्लाम कबूल करनेकी शर्तपर छोड़नेको तैयार था, लेकिन औरंगजेबने पितापुत्रे इन आशय का पत्र लिखा कि यह शर्त 'अव्यवहार्य, अवुद्धि-मत्तापूर्ण और दूरदर्शिता-शून्य' है। यही नहीं, कई हिन्दुओंके बड़े-बड़े ओहदोंके लिए उसने अपने पितासे सिफारिश भी की थी। 'नकात आलमगीरी' तथा 'अदबे आलमगीरी' में इस प्रकारकी पैरवी के अनेक उदाहरण मिलेंगे।

इन सब बातों को देखते हुए यह किस तरह कहा जा सकता है कि तुर्क, अफगान, पठान और मुगल-काल हिन्दुओंके लिए महान् संकट का समय था, और इसीके प्रतिक्रिया-स्वरूप मध्ययुगीन भारतीय जीवनमें भक्ति की धारा बही।

वात यह थी कि मुसलमानोंके आक्रमणके पूर्वसे ही निरन्तर सामाजिक शोषणसे पीड़ित एक विनाश जन-समुदाय तैयार हो रहा था, जिसकी ओर से विद्रोहकी प्रतिक्रिया संभावना थी। इसी विद्रोह मूलक भावनाका आकरिमक स्फोट निर्गुण-धारा के रूप में दिखाई देता है। शोषितों में आगके शोले होते हैं, जो एक बार भड़क उठने पर फिर बुझाये नहीं जा सकते। मुसलमानोंने इन शोलोंको पैदा नहीं किया, बल्कि पहलेसे पड़े। शोलों पर से राख हटा दी। जन-मन के अन्दर क्रान्ति के स्फूर्ति तो सिद्ध-सामन्त-युग (७६०-१३०० ई०) में ही उद्भूत हो चुके थे; पुरो-हितों के धर्मदंड और सामन्तों की तलवारों का भय कब तक उनकी ज्वाला रोकता। अवसर मिलते ही निर्गुणियोंने इस शोषणका खुलकर विरोध किया। यही कारण है कि निर्गुण-भक्ति-मार्गमें ब्रह्मकी उपा-

सनाके साथ-साथ जर्जर वर्णाश्रम-धर्मकी विकृत व्यवस्था पर निर्मम आघात भी मिलता है । पर वे संत साधक धन्य हैं, जिन्होंने अपने विरोधियों भी प्रेम और अहिंसाकी लड़ाई लड़ी, क्योंकि वे जानते थे कि 'तीर तुपक सो जो लड़े सो तो सूर नाहि'

और

‘सबसे ऊँची प्रेम सगाई’ ।

राजनीति के विद्यार्थी इसे गाँधीवादी कार्य-प्रणाली पर किया गया धार्मिक समाजवादका क्रान्तिकारी आन्दोलन कह सकते हैं । इस आन्दोलन में पूर्व के सहजयानियों और नाथपंथियों की साधनामूलक उपासनाने पर्याप्त योग दिया, और उधर पंजाब और सिंधसे मुफियोंकी अलमस्त टोली इन क्रान्तिकारियोंमें आ मिली । इसी बीच दक्षिणसे अलवारोका भक्तिमतवाद भी श्री-सम्प्रदाय, ब्राह्म सम्प्रदाय, वैष्णव-सम्प्रदाय और सनकादि-सम्प्रदायका शास्त्रीय आधार लेकर उत्तर भारतमें आया, जिससे इस आन्दोलनको और भी शक्ति मिली । अब इसकी दो भिन्न धाराएँ हो गयीं— निर्गुण-भक्ति-साधना और सगुण-भक्ति-साधना । ये दोनों साधनाएँ पूर्ववर्ती धर्ममतोंके आधार पर पुष्पित-पल्लवित हुईं । सगुण-भक्तिने पौराणिक अवतारोंको आधार माना, और निर्गुण-भक्तिने नाथ-पंथी योगियोंके निर्गुण परब्रह्मको । इस प्रकार भक्ति-साहित्यका सृजन हुआ, जिसकी एक धारा शास्त्रोंके निकट होकर बही, और दूसरी निरक्षर जनताके । दूसरी धारा, स्पष्ट ही, निर्गुण-धारा थी । निर्गुण-साहित्यमें जनताका स्वर था, जनताकी आशा-आकांक्षायें थीं, और थी जनताके लिये मर मिटनेकी अदम्य प्रेरणा । लोकपक्षकी ओर साहित्यका यह झुकाव ईसाकी एक सहस्राब्दी बादसे ही अत्यन्त स्पष्ट होने लगा था । हीनयानसे महायान, सहजयान और वज्रयान तक क्रमशः बौद्ध-दर्शनमें जो परिवर्तन हुए, उनके मूलमें लोकपक्षकी भावना

ही प्रबल बनी रही। पर ठीक इसके विपरीत जिन दिनों बौद्ध-धर्म लोक-पक्षकी ओर उत्तरोत्तर अग्रसर हो रहा था, उन्हीं दिनों ब्राह्मण-धर्म लोक-पक्षको छोड़ता जा रहा था। अतः आगे चलकर ग्यारहवीं-बारहवीं शताब्दीमें हेमाद्रिसे लेकर कमलाकार और रघुनन्दन तक बहुतेरे पंडितोंने अत्यन्त परिश्रमपूर्वक निबन्धों की रचना करके ब्राह्मण-धर्मको पुनः लोकमतके निकट लानेकी चेष्टा की। अब बौद्ध-पण्डित भी लोकमतकी ओर झुक गये, और स्मार्त पण्डित भी। इस प्रकार साहित्यमें लोकपक्ष प्रबल रूपमें अभिव्यक्त हो चला। अपभ्रंश-साहित्यके अध्ययनसे यह बात पूर्ण स्पष्ट हो जाती है, और अपभ्रंश जन्मसे ही जनताकी भाषा रही, जो मुसलमानोंके आक्रमण तक संस्कृतको सर्वथा अपदस्थ करके राजभाषाके पदपर आसीन हो चुकी थी। जब अपभ्रंशसे हिन्दी निकली तो उसे अपनी माताकी भाव-सम्पत्ति उत्तराधिकारमें मिली, और यह कोई अनहोनी घटना नहीं थी; फिर भी कुछ मान्य विद्वान् इसका उद्गम विदेशी भाव-धारामें ढूँढ़ते हैं, और अनजाने ही सत्यसे दूर चले जाते हैं। ५० हजारों प्रसाद द्विवेदीने यह मत प्रकट किया है कि सम्पूर्ण भक्ति-साहित्य ही नहीं,

---

\* इस्लामके आगमनके पूर्व भारतमें अनेक मत-मतान्तरोंका ऐसा चक्रव्यूह था, जिसमें एकवार घुस जाने पर फिर निकलनेकी कोई राह नहीं मिल सकती थी। कुछ ब्रह्मवादी थे, कुछ कर्मकाण्डी थे, कुछ शैव, कुछ वैष्णव, कुछ शाक्त, और न जाने क्या-क्या। ग्यारहवीं-बारहवीं शताब्दी में स्मार्त पंडितोंने अनेकानेक ग्रंथ लिखकर किसी ऐसे सर्वसम्मत सिद्धान्त का निर्णय करने की चेष्टा की, जिसमें श्राद्ध-विवाह की एक ही रीति-नीति हो, उत्सव-समारोहका एक ही विधान रहे। इन्हीं ग्रन्थोंको 'निबन्ध' कहते हैं।

वलिक ऐतिहासिकतापरक हिन्दू-कवियों के रोमांस और डिंगल-कवियोंकी वीरगाथायें भी अपभ्रंश-कविताका स्वाभाविक विकास हैं । ×

निर्गुण-साहित्यमें जाति-पाँति, अवतारवाद और मूर्तिपूजाका बड़ी निर्ममतासे खण्डन किया गया है । ऊपरसे देखने पर यह भावना भारतके लिये अपरिचित-सी लगती है । अतः कुछ विद्वानोंने इसे भी इस्लामका प्रभाव माना है । किन्तु विचारपूर्वक देखनेपर इस सिद्धान्तकी निमूलता स्पष्ट हो जाती है । वैदिक या औपनिषदिक कालमें भारतमें अवतार-वाद या मूर्तिपूजाका कोई चिह्न नहीं मिलता । यह पौराणिक कालकी देन है । इसे मानते हुए भी हरिऔधजीने कबीरके अवतार-विरोध और मूर्तिपूजा-निषेधका मूल मुसलमानी एकेइदरवादमें बतलाया है । अपने समर्थनमें वे यह तर्क उपस्थित करते हैं कि “अपठित होनेके कारण उनको (कबीरको) वेदों और उपनिषदोंकी शिक्षाका ज्ञान न था; इसलिये इतनी दूर पहुँचना उनका काम नहीं था । उनके कालमें पौराणिक शिक्षाका ही अखण्ड राज्य था, जो अवतारवाद और मूर्तिपूजाकी जड़ है । इसलिये यह अवश्य स्वीकार करना पड़ता है कि ये दोनों बातें उनके हृदयमें मुसलमान-धर्मके प्रभावसे उत्पन्न हुईं” । <sup>१</sup> पर यह तर्क कबीरके दार्शनिक आधारकी समीक्षाके समय अपनी निमूलता स्वयं सिद्ध कर देता है । कबीरके प्रायः सभी मुख्य दार्शनिक सिद्धान्त भारतीय परम्परासे लिये गये हैं ; यहाँ तक कि उनका ब्रह्म भी उसी प्रकार द्वैताद्वैत-विलक्षण है, जिस प्रकार गोरखपंथियोंके ‘नाथ’ सगुण-निर्गुणसे अतीत है (गोरक्षसिद्धान्तसंग्रह, पृ० ७१) । कबीरके पूर्ववर्ती साधकोंने

× ‘हिन्दी साहित्यकी भूमिका’ (द्वितीय संस्करण, पृ० २८)

—प० हजारीप्रसाद द्विवेदी ।

<sup>१</sup> ‘कबीर वचनावली’ (पृ० ५४) —पं० अयोध्यासिंह

उपाध्याय ‘हरिऔध’ ।

भी उन्हींकी तरह नाना मतोंका खण्डन किया है। सिद्ध-सम्प्रदाय और नाथपंथमें अवतारवाद और मूर्तिपूजाकी उपेक्षा कोई नई बात नहीं, जिसके कारण निर्गुण-भक्ति-मार्गको सामी मतके प्रभावसे उद्धूत माना जाय। उनके अपठित होने का तर्क देना तो और भी निर्मूल है। जब अनपठ कबीरकी वाणियोंमें दर्शन की उलझी हुई गुथियाँ मिलती हैं, तब साधारण धर्म-सुधारके इन मुलझे हुए विचारोंके मिल जाने पर यह आपत्ति क्यों? वह भी तब, जब उन गुथियोंके साथ-साथ इन विचारोंका भी मूल कबीरके निकट-पूर्ववर्ती साधकोंकी रचनाओंमें विद्यमान है। इस प्रकार कुछ तो अपनी परम्परागत विचारधाराके कारण और कुछ सहज बुद्धिसे भी निर्गुणियोंने वही अनुभव किया, जो भारतीय ऋषि कर चुके थे।

“न देवो विद्यते काष्ठे न पाषाणे न मृण्मये।

देवो हि विद्यते भावे तस्माद्भावो हि कारणम् ॥”

वे भावके भूखे थे, दिखावेके नहीं। उन्होंने अवतार-ग्रहण का खंडन इसलिए किया है कि अवतार-ग्रहण, शरीर-धारण और जन्म-मरण या भवबंधन तो कारण-कार्य का ऐसा चक्र है, जिसमें पड़ जाने पर ईश्वरकी मर्यादा रह नहीं जाती। जो माया ‘उस दरबार’ की दासी है, उसीके बन्धनसे पड़ते रहनेवाला ईश्वर किस प्रकार सर्वशक्तिमान् हो सकता है? यह साधारण-सी बात है। फिर भी, यदि इसकी खोज का श्रेय आप ‘अपठित’ कबीरको नहीं देना चाहते, तो वेदों और उपनिषदोंकी ओर देखिये, जहाँ निर्गुण-मतके अनेक सिद्धांत बीजरूपमें मिलते हैं। ऋग्वेदमें स्पष्ट शब्दोंमें कहा है—

“न हि न्वस्य प्रतिमानमस्त्यन्तर्जतिषूत ये जनित्वा”

—ऋ० ४।१८।४।

अथवा

नास्य गत्रुर्नप्रतिमानमस्ति

—ऋ० ६।१८।१२ ।

फिर अवतारवाद और मूर्त्तिपूजाका आधार रह ही कहाँ जाता है ! इसके अतिरिक्त साह्य आदि आस्तिक और जैन, बौद्ध आदि नास्तिक दर्शन तो सर्वथा निरीश्वरवादी हैं, फिर अवतार किसका और मूर्त्तिपूजा किसकी ! इस प्रसंगमें यह स्मरण कर लेना आवश्यक है कि निर्गुण-मतके दार्शनिक सिद्धान्तों पर साह्य का, तथा बौद्ध-सिद्धोंका भी स्पष्ट प्रभाव है । वास्तविकता यह है कि अवतार-ग्रहण और मूर्त्तिपूजाके सिद्धान्त ब्रह्मके सगुण स्वरूपके आधार पर ही प्रतिष्ठित किये जा सकते हैं; और निर्गुण की उपासना मध्ययुगकी ऐतिहासिक आवश्यकता बन चुकी थी । वह समय भी ऐसा था कि लोग दीर्घकालीन सामाजिक विषमतासे ऊँच चुके थे । बहुसंख्यक जनता शूद्र था, जिसे वेदाध्ययन की अनुमति नहीं थी । यहाँ तक कि उसे मन्दिर-प्रवेश भी वर्जित था । तत्कालीन विचारकों ने अवश्य ही इस स्थिति को अनुभव किया । फलस्वरूप हम रामानन्दके द्वारा जाति-पाँतिके बन्धनको ढीला होते देखते हैं † । इस प्रकार तत्कालीन सामाजिक विषमताने मनुष्य-मनुष्यकी समानताकी भावनाको जन्म दिया, जिसका प्रतिपादन निर्गुण-सन्तोंने अनेक स्थलों पर किया है । यह भावना स्वभावतः ब्राह्मणोंसे अधिक शूद्रोंमें काम कर रही थी, क्योंकि वे सामाजिक वैषम्यके शिकार रह चुके थे । ऐसी परिस्थितिमें उन्होंने निर्गुण ब्रह्मको अपनाया, जो प्राकृतिक तत्त्वोंकी तरह अनन्त, असीम, फिर भी सर्व-

---

दे०—यही पुस्तक ।

† “जाति पाँति पूछे नहि कोई । हरिको भजै सो हरिका होई ॥”

—रामानन्द ।

सुलभ है; जिसे सोनेके मन्दिरोंमें बन्द नहीं रखा जा सकता; जिसकी ठेकेदारीके लिये किसी ब्राह्मणकी आवश्यकता नहीं पड़ती; और न जो सदा उच्च कुलमें अवतार ही लिया करता है। यही कारण है कि प्रायः सभी निर्गुण-सन्तोंको हम शूद्र या अन्य उपेक्षित जातियोंमें उत्पन्न पाते हैं, और सभी सगुण-सन्तोंको ब्राह्मण-कुलमें।

जहाँ तक जाति-पाँतिके विरोधका प्रश्न है, निर्गुणियोंसे अधिक उग्र विरोधी मिलना कठिन है<sup>१</sup>। जिस कट्टरतासे उन्होंने जाति-भेदकी अनुपयुक्तता प्रतिपादित की है, वह उनके समान भुक्तभोगियोंके ही उपयुक्त है। वर्ण-व्यवस्था स्वयं बुरी वस्तु नहीं, पर जन्मके द्वारा वर्ण-निर्धारण और वर्णके आधार पर सामाजिक दैर्घ्य अवश्य बुरे हैं। प्राचीन वर्ण-व्यवस्था कालान्तरमें इन्हीं दोषोंसे आक्रान्त हो चुकी थी। अतः निर्गुणियोंने स्वभावतः उसे निर्मूल कर देना चाहा। इसके मूलमें वही समानताकी भावना थी, जिसके विषयमें हम ऊपर कह चुके हैं। इसमें सन्देह नहीं कि यह भावना सर्वथा परिस्थिति-जन्य थी। अतः उनका जाति-पाँति-विरोध विदेशी प्रभावका परिचायक नहीं, अपितु अति प्राचीन वर्ण-व्यवस्थाके विकृत रूपकी प्रतिक्रिया है। सभी प्राचीन शास्त्र सामाजिक जीवनमें जन्मको नगण्य स्थान देते हैं। ऋग्वेदके 'पुरुष-सूक्त'में ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, इन चार वर्णोंका, तथा 'उषःसूक्त'में शास्त्रजीवी, शस्त्रजीवी, व्यवसायजीवी और शरीरश्रमजीवी, इन चार वर्णोंका उल्लेख मिलता है। इसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि वर्ण-व्यवस्थाका वास्तविक मूल वृत्ति-विभाजन अथवा श्रम-विभाग है, और चारों वर्णोंमें कोई विषमता या भेद

<sup>१</sup> "एकै बाम्हन एकै सूद्र । एकै हाड चाम तन गूद ॥  
एकै बिन्द एक भग द्वारा । एकै सब घट बोलनहारा ॥"



नहीं है। † प्राचीनकालमें यह एक व्यावहारिक सत्य था। फलतः चारों वर्णोंमें एकता रहती थी। ऋग्वेदका 'संगच्छध्वं' मंत्र इसका प्रमाण है। \* वैदिक मंत्रोंके प्रणेता ऋषियोंमें से अनेक वणिक-पुत्र और पशु-पालन करनेवाले भी थे। सहिदास जैसे शूद्रका नाम ब्राह्मण-ग्रंथोंके निर्माणके प्रसंग से उल्लेखनीय है। वेदमंत्रोंके रचयिता विश्वामित्रके क्षत्रियसे ब्राह्मण होने का उदाहरण भी वर्ण-व्यवस्थाको वृत्ति-मूलक ही सिद्ध करता है। महाभारतमें एक स्थल पर रवभावानुसार शुभ कर्म करनेवाले शूद्रको द्विजोंसे श्रेष्ठ

† "न विगेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत् ।

ब्रह्मणापूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम् ॥"

—'महाभारत', गान्तिपर्व, अध्याय १८६ ।

\* "संगच्छध्वं सवदध्वं सवो मनासि जानताम् ।

देवा भागं यथा पूर्वं सजानानां उपासते ॥ २ ॥

समानो मन्त्रं नमिति समानी समानं मनः सहचित्तमेषाम् ।

समानं मन्त्रमभिमन्त्रये व समानेन वो हविषा जुहोमि ॥ ३ ॥

समानी व आकृतिः समाना हृदयानि व ।

समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ॥ ४ ॥"

—(८ अ०, १० म० १९० मूल) ।

—साथ-साथ चलो, साथ-साथ बोलो, साथ-साथ अपने मन को मिलाओ, क्योंकि देवता एक ही होकर अपना भाग ग्रहण करते हैं। हमारा मन्त्र समान है, और हमारे चित्त भी समान हैं। हम समान रूप से मन्त्र पढ़ते हैं, समान रूप से आहुति देते हैं। हमारे मकल्प और हृदय समान हैं, जिसमें सबका ऐक्य होता है।

बताया गया है † । बहुत कुछ इसी आशयका एक श्लोक श्रीमद्भागवत में भी है, जहाँ प्रह्लाद ने अभवत् ब्राह्मणकी अपेक्षा भवत् चाडाल को दरेण्य माना है \* । पुराणोमें भी चारों वर्णों को एक ही पिता की सन्तान मान कर जाति-भेद का प्रत्याख्यान किया गया है × । इसी-लिये गीता में भगवान् कृष्ण कहते हैं —

“विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिता समदर्शिन ॥” (५।१८) ।

बौद्ध-शास्त्रोमें भी जहाँ कही वर्ण-व्यवस्थाका उल्लेख है, जन्म को उसका कारण नहीं माना गया है । गौतम बुद्धने कहा है —

। † “स्वभाव कर्म च शुभ यत्र शूद्रोऽपि तिष्ठति ।  
विशिष्ट स द्विजातेर्विज्ञेय इति मे मति ॥  
न योनिर्नापि सस्कारो न श्रुत न च सन्तति ।  
कारणानि द्विजत्वस्य वृत्तमेव तु कारणम् ॥  
सर्वोऽयं ब्राह्मणो लोके वृत्तेन च विधीयते ।  
वृत्ते स्थितस्तु शूद्रोऽपि ब्राह्मणत्व नियच्छति ॥ ”

—महाभारत, अनुशासन पर्व, १४३।४९।५१ ।

\* “विप्राद्विषगुणयुतादरविन्दनाभ—

पादारविन्दविमुखाच्छ्वपच वरिष्ठम् ।

मन्ये तदर्पितमनोवचने हितार्थ—

प्राण पुनाति स कुल न तु भूरिमान ॥”

—‘श्रीमद्भागवत’, ७।९।१० ।

× “चत्वार एकस्य पितु सुताश्च

तेषा सुताना खलु जातिरेका ।

एव प्रजाना हि पितैक एव

पित्रैकभावान्ननु जातिभेद ॥” —‘भविष्य पुराण’ ।

“माता-पिताके रज-वीर्यसे जन्म प्राप्त करनेवाला जीव न क्षत्रिय होता है, न ब्राह्मण । वह न वैश्य होता है, न शूद्र ।”

“उच्च कुलवाला भी प्राणिहंसक, चोर, दुराचारी, मिथ्यावादी, चुगलखोर, कटुभाषी, वक्त्रवादी, लोभी और द्वेषी होता है । इसलिए मैं कुलीनताको श्रेय नहीं देता । पर मैं कुलीनताको बुरा भी नहीं समझता, क्योंकि कुलीन भी अहिंसक, साधु, सदाचारी और द्वेषविहीन होता है । इसी प्रकार नीचकुलोत्पन्न व्यक्ति हिंसक और अहिंसक, सच्चा और झूठा, लोभी और लोभरहित, द्वेषी और अद्वेषी दोनों होता है † ।”

इसी तरह ‘मज्झिम निकाय’ के ‘वासेट्ठ सुत्त’ में सच्चे ब्राह्मणों-का जो आदर्श प्रस्तुत किया गया है, उससे वृत्त्यनुसार वर्ण-विभाजनका पूरा समर्थन हो जाता है । ‘धम्मपद’ में भी ब्राह्मणके लक्षण उसके गुण ही बताये गये हैं, जाति या कुल नहीं ।

“न जटा से, न गोत्रसे, न जन्म से ब्राह्मण होता है । जिसमें सत्य और धर्म है, वही पवित्र व्यक्ति है, ब्राह्मण है ।” \*

“मैं ब्राह्मणी माता से उत्पन्न होनेके कारण किसीको ब्राह्मण नहीं कहता । यदि वह संपन्न है, तो उसे ‘भो’ कहकर संबोधित किया जाता है । जिसके पास कुछ नहीं, और जो कुछ नहीं लेता, उसे मैं ब्राह्मण कहता हूँ ।” †

(‘धम्मपद’, ब्राह्मणवग्गो)

† मज्झिम निकाय, ‘अस्सलाय सुत्त’ और ‘फासुकारि सुत्त’ ।

“न जटाहि न गोत्तोहि न जच्चा होति ब्राह्मणो ।  
यस्मिं सच्चञ्च धम्मो च सो सुची सो च ब्राह्मणो ॥”

† “न चाह ब्राह्मण ब्रूमि योनिज मत्तिसम्भवं ।

गुणकर्मनुसार वर्ण-विभाग-तो एक इसी बात से शास्त्र-समर्थित सिद्ध हो जाता है, कि प्रायः सभी प्राचीन शास्त्रोमे अन्तर्जातीय विवाह के उदाहरणों का प्राचुर्य है। छान्दोग्य उपनिषद्मे रैव्य ऋषिके एक क्षत्रिय-कुमारीसे विवाह करनेका उल्लेख है। महाभारतमे भी सत्स्य-गंधा नामक दास-पुत्रीके पांडवोके किसी पूर्वजसे ब्याहे जाने की कथा मिलती है। वशिष्ठने अक्षमाला, और मन्दपालने शारंगी नामक शूद्र कन्याओसे विवाह किये थे। सीताके स्वयवरमे रावण, भस्मासुर, मिडाक्ष आदि असुरों का सम्मिलित होना भी अन्तर्जातीय विवाहके प्रचलनका ही उदाहरण है। प्राचीन कालमें प्रचलित अनुलोम-प्रतिलोम विवाहोसे भी यही सिद्ध होता है। शास्त्रोमे तो विवाहके संबंध में स्पष्ट कहा है—

विशिष्टाया विशिष्टेन सम्बन्धो गुणवान् भवेत्

—( 'महाभारत' नलोपाख्यान ) ।

वहाँ तो समाजके सभी अंग समान हैं—न कोई बड़ा, न कोई छोटा ।

पर निर्गुणियोके समय में परिस्थिति बदल गयी थी। जाति-पाँति का भेद अपनी चरम सीमा पर था। उन्हें जाति-भेदके अन्दर मानवता गुमराह होती हुई दोख पड़ी। उन्होंने जाति-पाँति पर आघात इसलिये

भो वादी नाम सो होति स चे होति सकिञ्चनो ॥

अकिञ्चन अनादान तमह ब्रूमि ब्राह्मण ॥” —( २६।११, २६।१४ ) ।

तुलनीय— 'ब्राह्मण सो जो ब्रह्म पिछानै । बाहर जाता भीतर आनै ।

पाँचो बस करि भूठ न भाखै । दया-जनेऊ अन्तर राखै ॥

आत्म विद्या पढै पढावै । परमात्म मे ध्यान लगावै ।

काम क्रोध मद लोभ न होई । चरनदास कहै ब्राह्मण सोई ॥”

—चरनदास ।

किया है कि वे मनुष्य-मात्र को समान मानते थे, कुछ इसलिये नहीं कि उत्तर इस्लामका प्रभाव था। यही कारण है कि उन्होंने हिन्दू-मुसलमान दोनोंको फटकारा है, और दोनों को मानव-धर्म की शिक्षा दी है।

“जो तुम वाम्हन वाम्हनि जाये। और राह तुम काहे न आये ॥

जो तू तुम्हक नुरुकिनी जाया। पेटै काहे न सुनीति कराया ॥”--कबीर।

एकै हाड त्वचा मल मूत्रा, रुधिर गुदा एक मुद्रा।

“एक बिन्दु ते सृष्टि रच्यो है, को ब्राह्मण को सूद्रा ॥”--कबीर।

“कोई हिन्दू कोई तुम्हक कहावे एक जमी पर रहिये”--कबीर।

मानव-धर्मकी यह शिक्षा किसी-न-किसी रूपमें प्राचीन कालमें ही देशमें बली आ रही थी †। जाति-पाँति और वर्ण-भेदकी संकीर्ण मनोवृत्तिका विरोध भी निर्गुणियोंके आविर्भावके पहले ही आरंभ हो चुका था। कहते हैं कि बौद्ध-धर्मके पतन-कालमें जीव-भक्षकोंको शूद्रोसे भी निरुद्ध माना जाता था। इससे तत्कालीन समाजमें वर्ण-भेदके अस्तित्वकी बात सिद्ध होती है। कुमारिल भट्ट और शंकराचार्यने बौद्ध-धर्मके इस कोटिवादके विरुद्ध जबर्दस्त प्रतिक्रिया की, और सभी वर्णोंमें समानताका उपदेश दिया। फिर भी इस सिद्धांतको व्यावहारिक रूप प्राप्त करनेके लिये कुछ समय लेना पड़ा। तब तक दक्षिण भारतमें अलवारोंने भक्तिके क्षेत्रसे जाति-पाँतिका व्यवधान दूर कर दिया था। अछूत कुलमें उत्पन्न अण्डालका अलवारोमें बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। तिरुमग्य्या नामक एक अलवार डाकूने, जो अछूत था, लूटसे मिले धनके

† “धृति क्षमा दमोऽस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रह।

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशक धर्मलक्षणम् ॥”--‘मनुस्मृति’।

“चरम भिक्खते चाहिक बहुजनहिताय बहुजनहिताय

लोकामुक्ताय अत्थाय हिताय सुखाय देवमनुस्सान ।”

‘विनयपिटक’।

द्वारा अनेक मन्दिरोंका निर्माण कराया। तिरुप्पन नामक एक प्रमुख अलवार भक्त भी अछूत ही था। ईश्वरके यहाँ किसी प्रकारका वर्णगत भेद-भाव नहीं। वहाँ केवल भक्तिमय हृदयकी आवश्यकता होती है। अलवारोंने इस सत्यको अपने जीवनमें उतार लिया था।

पर उत्तर भारतकी परिस्थिति कुछ दूसरे प्रकारकी थी। अलवारोंका भक्तिमतवाद जब दक्षिणसे उत्तरमें आया, तो एक नवीन जागृति-सी फैली। इस नवीन जागृतिके दर्शन हमें पहले-पहल रामानन्दमें होते हैं। रामानन्दने भक्तिके क्षेत्रमें यह आदर्श रखा—

“जाति पाँति पूछै नहि कोई। हरिको भजै सो हरिका होई॥”

पर समाजमें वे भी मर्यादाको मानना ही उचित समझते थे। इसके प्रमाण-स्वरूप यह कहा जाता है कि उनके शिष्यों में आनन्तानन्द आदि कट्टर मर्यादावादी लोग भी थे। रामानन्द की शिष्य-परंपरामें एक ओर तुलसी और दूसरी ओर कबीर के होने से भी उनका उभयमुखी व्यक्तित्व प्रकट होता है। उनके पूर्ववर्ती दार्शनिक आचार्य रामानुज के विषय में यह कहा जाता है कि विष्णुचित्त और शठकोप नामक दो अवर्णों से उन्होंने प्रेम-भक्तिकी दीक्षा ली थी। पर यह सब वर्ण-भेदका मृदुल विरोध था, जो कबीर आदि में पूर्ण परिपक्व होकर अभिव्यक्त हुआ। इसके कई कारण हो सकते हैं। रामानन्द आदि धर्म-प्रचारकों ने भक्ति को जीवन से पृथक् स्थान दिया था, और भक्तिको अपना साध्य बनाया था; अतः स्वभावतः उनकी दृष्टि समाजसे जाति-पाँतिके उन्मूलनकी ओर नहीं गयी। इसके अतिरिक्त वर्ण-भेदका प्रतिरोध करने में वे बहुत कुछ सैद्धान्तिक या बौद्धिक सहानुभूति से ही प्रेरित हुए होंगे। यही कारण है कि कबीर आदि ने जिस उग्रता और तीव्रताके साथ जाति-पाँति की निन्दा की, उसका इन आचार्यों में सर्वथा अभाव मिलता है। भुक्तभोगी की प्रतिक्रिया जितनी उग्र हुआ करती है, उतनी हमदर्दकी

सान्त्वना नहीं हो सकती। फिर, निर्गुण-साधना जीवनसे विमुख होना नहीं सिखाती। इसलिये भी निर्गुणियोंके लिये जीवनकी विषमताओंका सामना करना अनिवार्य हो गया। यह परिस्थिति अत्यन्त सामान्य रूपमें नाथपंथियोंके सामने भी आ चुकी थी, और वे इससे निवटनेके लिये एक तरहसे मार्ग प्रस्तुत कर चुके थे। निर्गुण-सन्तोंने भी अपनी अक्खड़ वाणीमें इस संकीर्णताका विरोध किया; और इसमें सदेह नहीं कि वाणीकी यह अक्खड़ता उन्हे सिद्धों और नाथपंथियोंसे उत्तराधिकारमें मिली थी। बल्कि यह कहा जाय तो अत्युक्ति न होगी कि सिद्धों और नाथपंथियोंकी वाणी अपनी समस्त शक्ति और तेजके साथ निर्गुणियोंकी जिह्वा पर अवतरित हुई है। सिद्धों और नाथपंथियोंके साहित्यसे निर्गुण-मतवादियोंके साहित्यकी तुलना करने पर यह बात स्पष्ट हो जाती है। लीक्षण अभिव्यंजना शैली, व्यंग्य करनेकी क्षमता दोनोंमें समान है। इसके अतिरिक्त वे ही राग-रागिनियाँ, वही दोहे-चौपाइयों और पदोंका प्रयोग, वही 'कविताके लिये कविता' का अभाव, वही सहज अलंकार—यहाँ तक कि सब-कुछ वही है। फिर भी, जहाँ तक मूल भाव-धाराका संबंध है, निर्गुण-कवि नाथपंथियोंसे अधिक प्रभावित दीख पड़ते हैं, सिद्धोंसे कम। सिद्ध, नाथ और निर्गुण, तीनों साहित्योंमें रहस्यात्मक शैलीकी प्रधानता है और गुरु-महत्ताकी प्रतिष्ठा, पुस्तकीय ज्ञानका थोथापन, बाह्याडम्बरका विरोध, यौगिक प्रक्रियाओंका उल्लेख, मूर्त्तिपूजाका खंडन आदि अनेक बातें समान हैं। पर कामिनीकंचनत्याग और मद्य-मांस-निषेधके समर्थनमें सिद्धोंका एक भी पद नहीं मिलता। इस विषयमें निर्गुण-कवियोंका नाथपंथियोंसे सीधा संबंध है। इसके विपरीत बौद्ध सिद्ध तो ऋजु-मार्गके समर्थक हैं, और निर्वाणके लिये भोगको अङ्गीकार करते हैं<sup>†</sup>। नाथ-पंथ सिद्धोंकी स्वाभाविक प्रतिक्रिया है, जिसमें मद्य-

† "उजु रे उजु छडि मा लेहु वक,  
निअडि वोहि मा जाहु रे लक" —सरहपा।

मांस-मैयुनका सर्वथा वहिष्कार किया गया है <sup>†</sup> । फिर भी, दोनों मतोंमें आमूल विरोध नहीं दीख पड़ता । गोरखनाथ आदिने सिद्धोंके मलको अलग करके सार-मात्र मदिराको उतारा है <sup>†</sup> ।

निर्गुणियो और नाथपंथियो में नाम-मात्र का ही भेद है । कबीरको हम गोरखनाथ के, सशोधित और परिर्वर्द्धित संस्करण कह सकते हैं । गोरखनाथ शिव के उपासक हैं, × पर उनका 'महेश' वंसा ही निराकार है, \*<sup>२</sup> जैसा कबीर का 'राम' । गोरखनाथके 'शिव' को न हम पार्वती का पति कह सकते हैं, न गणेशका पिता । उसी प्रकार कबीरका 'राम' न दशरथ-पुत्र है, न सीता-पति । नाथपंथी 'शिव' की तरह निर्गुण 'राम' भी सत्त्व, रजस् और तमस् तीनों से परे + है । साधक निर्गुण से तभी

“खण आणद भेउ जो जाणइ ।

सोइह जम्महि जोइ भणिज्जइ ॥” —तिलोपा ।

† “अवधू मास भषत दया धरम का नास ।

६

मद पीवत तहँ प्राण निरास ॥

भांगि भषत ग्यान ध्यान पीवत ।

जम दरबारी ते प्राणी रोवत ॥” —‘गोरखबानी’ ।

“कनक कामिनी त्यागै दोइ,

जो जागे स्वर निरमै होइ ॥” —वही ।

† “कुसमल होत ते भडि पडिया ।

रहि गया तहाँ तत सार” —‘गोरखबानी’ ।

× “ॐ नमो सिवाइ बाबू ॐ नमो सिवाइ” —वही ।

\* “बसती न सुन्य सुन्य न बसती अगम अगोचर ऐसा ।

गगन-सिंघर महि बालक बोलै, ताका नाँव धरहुगे कैसा ॥”

—वही ।

+ “अमरा निरमल पाप न पुत्रि ।

सत रज तम बिबरजित सुनि ॥” —वही ।



सादात्म्य कर सकता है, जब वह स्वयं निर्गुण हो जाय। गोरखनाथने इसके लिये हठयोगकी साधनाकी वाछनाय बताया है। हठयोगकी साधना से वे एक ऐसे साध्यकी प्राप्ति करते हैं, जो 'अलख' है। उसे न सर्व-साधारण का राम कह सकते हैं, न खुदा †। अगर वह राम या खुदा है भी तो परब्रह्म का प्रतीक। इसमें सदेह नहीं कि कबीरके 'राम' में भी यही भावना काम कर रही है। कबीरकी रचनाओंमें भी हठयोग-संबंधी अनेक पद सिलते हैं, पर ऐसा जान पड़ता है कि वे पद उनकी साधनाकी प्रारंभिक अवस्थामें निर्मित हुए हैं, क्योंकि अन्य कई स्थानों पर विहगम योगकी श्रेष्ठता प्रतिपादित करते हुए कबीरने पिपीलक योग को अनुपादेय ठहराया है। इसप्रकार वे योग-साधना की एक परंपरागत प्रणालीका सूत्र पकड़कर भी अपने पाँवों पर चलते हुए दीख पड़ते हैं। इसीलिए यह कहना अत्यन्त युक्तिसंगत होगा कि कबीर भारतीय साधना के उस महाप्रवाह के एक शक्तिसम्पन्न जल-चक्र हैं, जिसकी अथ-श्री बौद्ध सिद्धों और नाथपंथियों से, तथा इति-श्री परवर्ती निर्गुण-सन्तों में होती है।

डा० रामकुमार वर्माने ठीक ही कहा है—“संत-साहित्यका आदि इन्हीं सिद्धोंको, मध्य नाथपंथियोंको और पूर्ण परिपाक कबीरसे प्रारंभ होनेवाली संत-परंपरामें नानक, दादू, मलूक, सुन्दरदास आदिको मानना चाहिये”।<sup>१</sup> इस विषयमें हरिऔध जीका भी यही मत है। उनके शब्दोंमें “यदि सूक्ष्म दृष्टि और विवेचनात्मक बुद्धिसे निरीक्षण किया जाय, तो यह बात स्पष्ट हो जायगी कि जिन सिद्धान्तोंके कारण कबीरके सिर पर सत-मत

† “हिन्दू आँखें रामको मुसलमान खुदाई।

योगी आँखें अलखको जहाँ राम न खुदाई ॥” —वही।

<sup>१</sup> ‘हिन्दी-साहित्यका आलोचनात्मक इतिहास’ (पृ० ४६)

—डा० रामकुमार वर्मा।

के प्रवर्तक होनेका सेहरा बाँधा जाता है, वे सिद्धान्त परम्परागत और प्राचीन है” † । पर आश्चर्य तो यह देखकर होता है कि इस भारतीय सेहरेके अनेक उपादानोको विद्वानोंने पश्चिमसे उधार लिया गया बताया है । ऐसे विद्वानोको इसके अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है कि उन्होंने इतिहास और संस्कृति की पृष्ठभूमिसे निर्गुण-धाराका अध्ययन नहीं किया है, अथवा संतों की समीक्षामें वे अपनी तर्क-शक्तिका पर्याप्त उपयोग नहीं कर सके हैं । उदाहरणार्थ, स्वयं हरिऔधजीने कबीरके अन्य सभी सिद्धान्तोको वैष्णव विचारपरम्परासे प्रसूत बताया है, पर उनके मूर्तिपूजा-निषेधको वे इस्लामसे संबद्ध करते हैं । हम उन्हींके शब्दोंमें वस्तुस्थिति का अध्ययन उचित रूपसे कर सकते हैं—

“जब वह ( वैष्णव धर्म ) यही कहता है कि किसी कर्म वा ज्ञानके द्वारा नहीं, केवल भक्तिके द्वारा जन्मपरिग्रह सकता है, और जब भक्ति की महिमा गी गायी जाती है—

“हरिभक्ति विना कर्म न स्याद्धीशुद्धिकारणम् ।

न वा सिद्ध्येद् विवेकादि न ज्ञान नापि मुक्तता ॥”

तो मायावाद, बहुदेववाद, कर्मकांड, व्रत-उपवास, तीर्थ-यात्रा आदि आप ही उपेक्षित हो गये ।” ‡ पर यह ज्ञात नहीं हो पाता कि इन सबोके ‘आप ही उपेक्षित’ हो जाने पर भी मूर्तिपूजा च्योकर बद्धमल रह गयी । यह सामान्य बुद्धि (Commonsense) की बात है कि जब उल्लिखित श्लोकके द्वारा भक्तिकी महिमा गाते रहनेके बाद भी वैष्णव-भक्त कर्मकाण्ड, व्रत-उपवास और तीर्थयात्राकी एकिलतासे अपनेको मुक्त नहीं

† ‘हिन्दी-भाषा और साहित्यका विकास’ (पृ० १८१)

—प० अयोध्यासिंह उपाध्याय ‘हरिऔध’ ।

\* ‘कबीर-वचनावली’ (पृ० ५२)—‘हरिऔध’ ।

कर पायें थे, और यवनकुलोत्पन्न कबीरने वैष्णव-प्रभाव मात्रसे इनका खंडन प्रारम्भ कर दिया, तो निश्चय ही उनकी वृद्धि अत्यन्त उच्चकोटिकी रही होगी, जिससे वे शास्त्रोक्त मन्तव्योंको उनके प्रकृत रूपमें समझ सके। फिर युगोंसे चिल्ला-चिल्लाकर ब्रह्मका निर्गुणत्व प्रतिपादित करनेवाले उपनिषदों, शतऋषियोंने लोक-जीवनको (और स्वयं कबीरको भी) प्रभावित करती आनेवाली सिद्ध-नाथ-सम्प्रदायकी निर्गुणोपासना-पद्धति, और सबसे अधिक स्वयं अपनी सहज बुद्धिसे कुछ भी ग्रहण न करके 'अपठित' कबीरने अपने मूर्तिपूजा-विरोधी भावोंको इस्लामसे लिया होगा, यह कहना कितनी बड़ी विडम्बना है ! अस्तु, हरिऔधजीने यह माना है कि "गुरु गोरखनाथका ज्ञानवाद और योग-वाद ही कबीर साहबके निर्गुणवादका स्वरूप ग्रहण करता है"। \*

पं० हजारी प्रसाद द्विवेदीका भी यही मत है। इन दोनों मतोंमें विभिन्नता वहीं होती है, जहाँ हरिऔधजी कबीरके निर्गुणवादपर सूफियोंके एकेश्वरवादकी छाया बताते हैं, जैसा पं० रामचन्द्र शुक्लने माना है। पर "सही बात यह है कि जब कबीरदास राम और रहीमकी एकताकी बात करते हैं, तो उनका मतलब भारतीय परम्पराके 'अद्वैत ब्रह्म'को सामी-धर्मके 'पैगम्बरी खुदा'के साथ घुला देना नहीं होता। वे अत्यन्त सीधी-सी बात अत्यन्त सीधे तौर पर कहते हैं कि सृष्टिके रचयिता भगवानको यदि मानते हो, तो दो की कल्पना व्यर्थ है। एक ही परमतत्त्वको राम या रहीम कह देनेसे दो नहीं हो जायगा।"† "वस्तुतः कबीरका एकेश्वरवाद उम प्रकारका था ही नहीं, जैसा मुसलमानी धर्ममें स्वीकृत बताया जाता है। इस मतके अनुसार ईश्वर नमस्त जगह और जीवोंसे भिन्न और परम समर्थ है। कबीरदासने स्पष्ट

\* 'हिन्दी-भाषा और साहित्यका विकास' (पृ० १७३) — 'हरिऔध'।

† 'कबीर' — पं० हजारीप्रसाद द्विवेदी।

शब्दोंसे लोगोंको सावधान किया है कि वह ब्रह्म व्यापक है, सबसे एक भावसे व्याप्त है; पंडित हो या योगी, राजा हो या प्रजा, वैद्य हो या रोगी, सबमें आप रम रहा है, और उसमें सब रम रहे हैं। यह जो नाना भांतिका प्रपञ्च दिखाई दे रहा है, अनेक घट और अनेक भाण्ड दिख रहे हैं, सब कुछ उसीका रूप है। सारा खलक ही खालिक है, और खालिक ही खलक।” † पर रामके साथ दशरथकी स्मृति स्वभावतः हो आती है, और अल्लाहके साथ बाँग बेटे हुए मुल्लाओका ध्यान आ जाता है। इसलिये कबीरने अपने भगवान्को नामातीत और निर्गुण-सगुण, रूप-अरूपके परे बतलाया है। कई स्थलोपर उन्होंने मुसलमानोंके खुदासे अपने स्वामीकी भिन्नता प्रतिपादित की है।

“मुसलमानका एक खुदाई। कबीर स्वामी रह्या समाई ॥”

अतः उन पर सामी मतके एकेश्वरवादका प्रभाव नहीं माना जा सकता।

डा० पीताम्बरदत्त बड़थवालने निर्गुण-भाषनाकी यौगिक प्रक्रियाओका सीधा संबन्ध नाथपंथियोंसे दिखाया है, और इस प्रकार यही सिद्धान्त स्थिर किया है कि नाथपंथियोंकी पृष्ठभूमि पर ही निर्गुणियोंका विकास हुआ। इस विषयमें शुक्लजी भी सहमत हैं। उन्होंने यह स्वीकार किया है कि “कबीरके लिये नाथपंथी यागी बहुत-कुछ रास्ता निकाल चुके थे” × । कबीरके नामसे प्रचलित ग्रंथोंमें गोरखनाथसे उनकी भिन्नता कराकर उन्हें विजयी ठहराया गया है। इससे यह भ्रम हो सकता है कि कबीर गोरखनाथके विरोधी थे। पर अपने अनेक विचारोंके लिये वे नाथपंथियोंके ऋणी और कृतज्ञ समझे जायेंगे। डा० बड़थवालके मतानुसार

† वही, पृ० १२१।

“योग-प्रवाह”— डा० पीताम्बरदत्त बड़थवाल।

× ‘हिन्दी-साहित्यका इतिहास’, (पृ० ७३)—प० रामचन्द्र शुक्ल।

कबीर एक प्रकारसे गोरखनाथके अनुयायी हैं । 'सुरति', 'निरति', 'उन्मत्त' आदि पारिभाषिक शब्दोंका प्रयोग दोनोंने समान अर्थोंमें किया है । तत्त्वकी उपलब्धिके लिये अजपा जापका विधान दोनों समान रूपसे करते हैं । गोरखके संबंधमें कबीरके विचार भी अच्छे थे, और उन्होंने स्पष्ट शब्दोंसे गोरखकी प्रशंसा की है । इससे जान पड़ता है कि कबीर पर अपने पूर्ववर्ती इस प्रबल व्यक्तित्वका समुचित प्रभाव अवश्य पड़ा था । इस प्रभावका कारण इसके अतिरिक्त और क्या हो सकता है कि गोरखनाथने जन्तोंको वज्रयानी सिद्धोंकी अश्लीलतासे मुक्ति दिलाकर साधनाका वास्तविक मार्ग प्रदर्शित किया था, जिसे आगे चलकर कबीर आदिने विकसित किया । तत्कालीन जैन-साधकोंका साहित्य इस बात का साक्ष्य है कि नाथपंथियों ने सिद्धोंके ऋजु-मार्गके विरुद्ध जो प्रतिक्रिया की ( जो निर्गुण-साहित्य में विकसित हुई ), वह उनकी सर्वथा मौलिक उद्भावना नहीं थी । वज्रयान तक आते-आते बौद्ध-धर्म जिन बुराइयों का केन्द्र बन गया था,

† "गोरख भरथरी गोपीचदा ।

तेहि मन सो मिलि करहि अनदा ॥

अकल निरजन सकल सरीरा ।

तेहि मन सो मिलि रहा कबीरा ॥" —कबीर ।

\* "राम गुन बेलडी रे, अवधू गोरषनाथि जाणी ।

नाति सरूप न छाया जाकै, विरध करै बिन पाणी ॥

बेलडिया है अणी पहुँती, गगन पहुँती सैली ।

सहज बेलि जव फूलण लागी, डाली कूपल मेलही ॥

मन-कुजर जाड वाडी विलग्या, सतगुर वाही बेली ।

पच सखी मिलि पवन पचप्या, वाडी पाणी मेलही ॥

काटत बेलि कूप ले मेलही, खीचताडी कुमिलाणी ।

वहँ कबीर ते । वरला जोगी, सहज निरन्तर जाणी ॥" —कबीर ।

उनसे जैनियों ने अपने को बचाये रखा । तत्कालीन तारण-पंथ आदि जैन-साधनाओंमें सुधारको अनेक बातें मिलती हैं । जिस समय घौरासी सिद्ध पंचमकारोंमें लिप्त थे, और 'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि' जैसी पुस्तकोंसे सरस्वतीको अपवित्र और जन-जीवनको कलुषित किया जा रहा था, उसी समय जैन कवि पुष्पदंतने धर्मकी व्याख्या करते हुए प्राणि-मात्र पर दया, अलीक वचन के परिहार और सत्य-मार्ग पर स्थित रहने की शिक्षा दी ।

“पुच्छियउ धम्मजइवज्जरइ, सो सयलह जीवह दय करइ ।

जो अलिय पय पणु परिहरइ, जो सच्च सउच्चे रह करइ ॥”

( यदि महाराज ने भक्त से पूछा, 'धर्म क्या है ?', तो उत्तर में वह बोले—'धर्म वही है, जिससे सब जीवों पर दया की जाय, और अलीक वचन का परिहार करके जहाँ सुन्दर सत्य-भाषण में आनन्द मनाया जाय ।' )

“वज्जई अदत्तु णियपियखणु, जो ण धिवइ परकलते णायणु ।

जो परहणु तिणु समाणु गणइ, जो गुणवतउ भत्तिए धुणइ ॥”

दे० 'जैन-धर्मकी देन'— क्षितिमोहनसेन ।

( 'विशाल भारत', अक्टूबर, १९४१ )

\* “प्रज्ञापारमिता सेव्या सर्वथा मुक्तिकाक्षिभि ।

परमार्थे स्थिता शुद्धा सवृत्या तनुधारिणी ॥२२॥

ललनारूपमास्थायसर्वत्रेव व्यवस्थिता ।

अतोऽर्थं वज्रनाथेन प्रोक्ता बाह्यार्थसम्भवा ॥२३॥

ब्राह्मणादि कुलोत्पन्ना मुद्रा वै अन्त्यजोद्भवा ।

दुःशीला पर ( भार्या ) च विकृता विकला तथा ॥२४॥

जनयित्री स्वसार च स्वपुत्री भागिनेयिकाम् ।

कामयन् तत्त्वयोगेन लघु सिध्येद्धि साधक ॥३५॥”

‘प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि’ ।

( जहाँ बिना दी हुई वस्तु ग्रहण न की जाती हो, और जहाँ पर-स्त्री पर आँख उठाकर न देखा जाता हो; बल्कि पुरुष अपनी प्रिया से ही संतुष्ट हो, वहाँ धर्म है । )

जब गोरखनाथ ने अपने पंथ की स्थापना की होगी, तब पुष्पदंत द्वारा प्रतिपादित धर्म का यह स्वरूप अवश्य उनके सामने रहा होगा । मिट्ठो के वाम-मार्ग से उपयोगी वस्तुओं को ग्रहण करते समय जैन-साधकों के इन मान्य सिद्धान्तों का उन पर बिल्कुल प्रभाव नहीं पड़ा होगा, यह कुछ युक्तिमंगल नहीं लगता । इस प्रकार कबीर आदि निर्गुणमतवादी संतो के कुछ विचारों की जड़ कितनी गहरी है, इसका अनुमान किया जा सकता है । पुष्पदंत के अतिरिक्त अन्य जैन-कवियों से भी निर्गुणियों का अनेक बातों में सादृश्य लक्षित होता है । सन् १००० ई० के लग-भग की लिखी हुई मुनि रामसिंह-कृत 'पाहुड़-दोहा' नामक एक पुस्तक उपलब्ध है, जिसके दोहों में कबीरके सिद्धान्तों का उन्हींकी व्यंजना-शैली में प्रतिपादन मिलता है । वही भाव, वही व्यंग्य, वही फाके-मस्ती !

“तित्यइँ तित्यु भमन्तहँ, मूढहँ मोक्खु ण होइ ।

णाण-विवज्जिउ जेण जिय, मुणिवरु होइ ण सोइ ॥

चेला-चेल्ली-पुत्तियहिँ, तूसइँ मूढु णिभंतु ।

एयहिँ लज्जइ पाणियउ, वंघहँ हेउ मुण्णु ॥

×

×

×

देउलु देउवि सत्यगुरु, नित्युवि वेउ वि कळु ।

वच्छु जु दीमँ कुमुमियउ, डघणु होसइ सव्वु ॥”×

मिट्ठों, नायपथियों और जैन-साधकोंके अतिरिक्त निरंजनपंथी साधकों की भी अनेक प्रवृत्तियाँ निर्गुणियों-द्वारा समादृत हुई हैं । निरंजन-

× ‘हिन्दी-काव्य-धारा’ (पृ० २४८) — राहुल सांकृत्यायन ।

सम्प्रदायके अनुयायी बंगाल और उड़ीसाकी चारो और फँले हुए थे । निरंजनी संतोमें हरिदास, तुरसीदास, मोहनदास, मनोहरदास, निपटनिरंजन और भगवानदास उल्लेखनीय हैं । इन्होंने अन्य निर्गुणियोंकी ही तरह अपनी आध्यात्मिक अनुभूतियोंको सरल और स्वाभाविक सौन्दर्यपूर्ण गीतोमें अभिव्यक्त किया है । इन साधकोंकी भी 'उलटी चाल' है, और इनके काव्यमें भी योगकी वैसी ही मान्यता पायी जाती है । निरंजनी संतोने नाम-स्मरणको बड़ी महत्ता दी है । इनके सम्प्रदायमें प्रेम और योग, दोनों तत्त्व समान रूपसे समाहित हैं । डा० बड्थवालके मतानुसार 'निरंजनी पंथमें प्रेम तथा योग-तत्त्व संभवतः रामानन्द या उन्हीके सदृश किसी संतसे आये हैं' × । निर्गुण-पंथकी तरह यहाँ भी अजपा जापको साधनाका अंग माना गया है, और गुरुकी महत्ता स्वीकार की गयी है । रहस्यमयी भाषामें अपरोक्ष अनुभूतिका वर्णन भी निरंजनी पंथमें प्रचुर परिमाणमें मिलता है । किन्तु मूर्ति-पूजा, अवतारवाद, और कमकांडको साधनाकी प्रारम्भिक अवस्थामें प्रश्रय देनेके कारण निरंजनपंथी संत निर्गुण-संतोसे कुछ पृथक् दीख पड़ते हैं । इस सम्बन्धमें ये शंकराचार्यके अधिक निकट हैं । शंकराचार्यने पारमार्थिक दृष्टिसे मूर्तिपूजा, और अवतारवाद की अवहेलना करते हुए भी व्यावहारिक रूपमें उनका प्रतिरोध करनेकी चेष्टा नहीं की है । शंकरके अद्वैतसे प्रभावित होकर ही निरंजनी कवि तुरसीदासने नवधा भक्तिको एक नवीन रूप दिया है, जो जीवको प्रवृत्तिसे हटाकर निवृत्ति की ओर उन्मुख करता है । इस प्रकार थोड़ी विषमता होने पर भी निरंजन-पंथ और निर्गुण-पंथमें समानतायें इतनी हैं, कि दोनोंके स्वरूपोंको सहज ही पृथक् नहीं किया जा सकता । यही कारण है

× 'कुछ निरंजनी संतोंकी वानियाँ' ('योग-प्रवाह' पृ०, ४८)

डा० पीताम्बरदत्त बड्थवाल ।



कि कालान्तरमें निरंजन-पंथ निर्गुण-धारामें घुल-मिल गया । पं० हजारी प्रसाद द्विवेदीने लिखा है कि 'राढ़भूमि, पूर्वी बिहार, भारखंड और उड़ीसामें एक ऐसे परमदेवकी पूजा प्रचलित थी ( और कहीं-कहीं अब भी है ), जिसका नाम धर्म(धर्मराय) और निरंजन था, और जिस पर बौद्ध-मतका जबरदस्त प्रभाव था ! यह भी हो सकता है कि वह बौद्ध-मतका आरम्भमें प्रच्छन्न रूप रहा हो । विशेष रूपसे कबीर-मतकी दक्षिणी शाखा ( धर्मदासी सम्प्रदाय ) को इस प्रबल प्रतिद्वन्द्वी मतको आत्मसात् करनेका श्रेय प्राप्त है । इस सम्प्रदायके माननेवालों पर अपना प्रभावके विस्तार करनेके लिये कबीर-मतमें उनकी समूची जटिल सृष्टि-प्रक्रिया और पौराणिक कथायें ले ली गयी थी' । ×

कबीरपंथी साहित्यमें निरंजनकी प्राप्तिके लिये शून्यका ध्यान आवश्यक बताया गया है । शून्य ब्रह्मका पर्यायवाची है । कबीरने स्वयं 'निरंजन' शब्दको ब्रह्मके अर्थमें प्रयुक्त किया है—

‘गोव्यन्द तू निरजन, तू निरजन, तू निरजन राया ।’

इस प्रकार निर्गुण-धाराकी पृष्ठभूमि में अनेक छोटी-बड़ी ऐसी धारायें हैं, जो काल-क्रमसे इसीमें विलीन होती गयीं । इनमें सिद्धों, नाथपंथियों, जैन-साधकों, अलवारों और निरंजनपंथियोंका उल्लेखनीय महत्त्व है । कबीरने अपने पूर्ववर्ती साधकोंके मतोंका परिष्कार करके, तथा उनके अनुभवोंसे लाभ उठाकर भारतीय उपासना-पद्धतिको एक ऐसा सबल व्यक्तित्व दिया, जिसमें शताब्दियोंके चिन्तन और साधनाका परिणाम संचित था । रामानन्दका शिष्यत्व ग्रहण करके, और जनतामें प्रचलित भगवान्से अपने ब्रह्मका यादृच्छिक तादात्म्य स्थापित करके कबीरने जन-साधारणके विश्वास पर विजय प्राप्त की । ध्यान देनेकी बात है कि जायसी

---

× 'कबीरपंथ और उनके सिद्धान्त'—पं० हजारी प्रसाद द्विवेदी  
—विश्वभारती पत्रिका, खंड ५, अंक २, पृ० ४५२ ।

आदि सूफी कवि, जिन पर बहुत-कुछ इस्लामी प्रभाव है, ऐसा नहीं कर पाये हैं। इस प्रकार निर्गुण-धाराका मूल स्रोत ही नहीं, बल्कि उसकी प्रवृत्ति भी स्वदेशकी ओर अभिमुख दीख पड़ती है। कबीन्द्र रवीन्द्रने भा कबीरके प्रभावका श्रेय उनके सामान्य भारतीय जीवनसे लिये गये प्रतीको को ही दिया है † ।

निर्गुण-उपासना के आधारभूत तत्त्वोका विवेचन कर लेने पर भी एक प्रमुख तत्त्व जो बच रहा है, वह है निर्गुणियों का रहस्यवाद। विद्वानों के एक वर्ग का तर्क है कि अव्यक्त की उपासना हो ही नहीं सकती; उपासनाके लिये तो अव्यक्तको व्यक्त होना पड़ता है। उनके शब्दों में “भारतीय भक्ति-मार्ग साकार और सगुण को लेकर चला है; निर्गुण और निराकार ब्रह्म भक्ति और प्रेम का विषय नहीं माना जाता”। और सगुण-उपासनामें रहस्य कहाँ? “योग रहस्य-मार्ग है, तन्त्र रहस्य-मार्ग है; पर ये सब साधनात्मक हैं। प्रकृत भाव-भूमि या काव्य-भूमि पर चले हुए मार्ग नहीं” × । हमें यह बताया जाता है कि “अव्यक्त, अभौतिक और अज्ञात का अभिलाष, यह बिल्कुल विदेशी

---

† “A constant employment in them of the imagery drawn from the common life makes these songs universal in their appeal. It is by the simplest metaphors, by appeals to needs, passions, relations, which all men understand, that drives home his intense conviction in the mystical experience of life.” —One hundred poems of ‘Kabir’. Introduction—by Rabindranath Tagore.

† ‘हिन्दी साहित्यका इतिहास’ (पृ० ७३) — प० रामचन्द्रशुक्ल ।

× वही पृ ७३ ।

कल्पना है, और सजहदी रूखावटो के कारण पंगम्बरी नन माननेवाले देशों में की गयी है। अव्ययत, अगोचर ज्ञानकाण्ड का विषय है। हमारे यहाँ न वह उपासनाक्षेत्र ने घसीटा गया है, न काव्यक्षेत्र में। ऐसी वेद्व जल्लरत ही नहीं पडी”। इसलिए “मुसलमानी अमलदानीमें रहस्यवाद को लेकर जो ‘निर्गुण-भक्ति’ की बानी चली, वह बाहर से—अरब और फारस की ओर से—आयी थी। रहस्यवाद एक साम्प्रदायिक वस्तु है; काव्य का कोई सामान्य सिद्धान्त नहीं” †।

इन विचारों की परीक्षा के लिए हमें मध्ययुग की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि पर रहकर रहस्यवाद की उस निरंतर प्रवहमान धारा का अध्ययन करना होगा, जो वेदों और उपनिषदों से प्रारंभ होकर मध्य-युग तक भक्ति के क्षेत्र को परिप्लावित करती रही। इसमें सन्देह नहीं कि जहाँ कहीं भी निर्गुण-निराकार का निरूपण होगा, रहस्यवादिता स्वभावतः आ जायगी, चाहे वह ज्ञान या दर्शन के क्षेत्र में हो, अथवा भक्ति या काव्य के। पर देखना यह है कि ‘निर्गुण-भक्ति’ का विषय कब बना; और मध्ययुग में निर्गुण-भक्ति को आविर्भूत करनेवाली परिस्थितियाँ कौन-कौन-सी थीं। प्राचीन हिंदू-शास्त्रोंके क्रमशः अध्ययनसे यह ज्ञान होता है कि गीताके समय तक आते-आते ज्ञानकी अपेक्षा भक्ति की प्रमुखता मान ली गयी थी। गीता में परम-तत्त्वके ज्ञानको भक्तिके ही द्वारा संभव बताया गया है ×। ‘भक्तियोग’ नामक बारहवें अध्यायमें अर्जुनके प्रश्नका समाधान करते हुए श्रीकृष्णने सगुण-भक्त को निर्गुण-भक्त की अपेक्षा श्रेष्ठ कहा है। इस प्रसंगसे वे कहते हैं—

“‘काव्यमें रहस्यवाद’ —‘चिन्तामणि’ (पृ० ८९) प० रामचन्द्रशुक्ल।

† वही, पृ०—१३६—१३७।

× “भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविधोर्जुन।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परतप ॥” —गीता, (११।५४)।

“क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्त चेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःख देहवद्भिरवाप्यते ॥” ( १२।५ )

यहाँ ‘अव्यक्तासक्त’ शब्द ध्यान देने योग्य है । ‘आसक्ति’से केवल जिज्ञासा या ज्ञानकी नहीं, बल्कि भक्तिकी भावना सन्निहित है । अतः यह निष्कर्ष निकालना असंगत नहीं कि गीताके समयमें भी निर्गुण-भक्तिका प्रचलन था । यह दूसरी बात है कि यह भक्ति-पद्धति उस समयसे लेकर कबीर आदि सन्तोंके पहले तक विशेष समादृत नहीं हो सकी थी । इस प्रकार भारतीय भक्ति-मार्गमें निर्गुण और निराकारका भी स्थान प्राचीन कालसे ही स्वीकृत सिद्ध होता है । ‘अव्यक्त, अलौकिक, अज्ञातका अभिलाष’ द्वास्तवमे विदेशी कल्पना नहीं है । यह विशुद्ध भारतीय उपासना-पद्धति है, जो कालक्रमसे अमर्यादित हो गयी थी × । निर्गुण-संतोंने इसे समाजमे प्रसारित किया, तब इसके महत्त्वका एक प्रकारसे पुनर्मूल्यांकन हुआ । पर यह सब हुआ मुसलमानी कालमें, इसलिये स्वभावतः यह भ्रम हो जाता है कि निर्गुण-भक्ति-भावना ‘अरब और फारसकी ओरसे’ आयी । इसमे संदेह नहीं कि मध्ययुगमें निर्गुण-भक्तिका विकास बहुत-कुछ तत्कालीन सामाजिक परिस्थितियोंके ही कारण हुआ । जनतामें सवर्ण-अवर्ण, ऊँच-नीच और छुआछूतकी भावनाओंके कारण एक ऐसी सामाजिक Crisis की अवस्था हो गयी थी, जिसका शमन असंभव था । वेदाध्ययन, यज्ञोपवीत-धारण, मन्दिर-प्रवेश आदिका निषेध शोषित जनताके आत्मसम्मान को कसकर धक्का दे रहा था । ऐसी स्थितिमे, जब भगवान भी कुलीनोंके यहाँ ही अवतार ग्रहण कर रहे थे, निम्न श्रेणीकी जनताके लिये इसके अतिरिक्त अन्य मार्ग नहीं

× “हम लखि, हमहिँ हमार लखि, हम हमारके बीच ।

तुलसी अलखहिँका लखै, राम नाम जपु नीच ॥”

—तुलसीदास ।

था कि वह निर्गुण-भक्तिको उस धाराको फिरसे जागृत करे, जो एक बार स्त्रियसाण हो चुकी थी। जिस समय प्रथम-प्रथम 'निर्गुण' ज्ञानके क्षेत्रसे भक्तिके क्षेत्रमें आया होगा, उस समय इसके मूलमें भक्तिको ठोस दार्शनिक आधार देनेके अतिरिक्त अन्य कोई भावना नहीं रही होगी। पर एक समय आया, जब इतिहासने निर्गुण-भक्ति को पर्याप्त सामाजिक आधार भी प्रदान कर दिया, जिससे इसकी नींव और भी दृढ़ हो गयी। फलतः अव्यक्त-अगोचर पूर्ण रूपसे उपासना-क्षेत्रमें आ गया। और जब वह उपासनाका विषय हो गया, तो स्वभावतः काव्यका भी विषय हो ही गया।

अब देखना यह है कि निर्गुणियोका रहस्यवाद क्या है। निर्गुण-काव्य की रहस्यवादिता काव्यके क्षेत्रमें कोई नवीन वस्तु है, या प्राचीनकालसे आती हुई उसकी कोई परंपरा प्राप्त हो सकती है। वास्तवमें भारतीय काव्यमें रहस्यवाद की परंपरा वेदोसे आरंभ होती है। इस प्रसंगमें यह जान लेना आवश्यक है कि वेद काव्य है, और संसारके किसी भी काव्य-ग्रंथसे पहले कविताका एक विकसित स्वरूप उनमें प्राप्त होता है। प्रकृतिके भव्य और मनोरम सौन्दर्यके अतिरिक्त मनुष्यकी कल्पनाओं और मनोवेगकी अभिव्यक्ति सृष्टि-रचनाका काव्यात्मक वर्णन तथा जीवन-मृत्युके रहस्योका गंभीर विवेचन भी वेदोंमें पाया जाता है। अनेक प्रकार की रहस्यात्मक कवितायें, बहुतेरी पहेलियाँ, तथा प्रश्नोत्तर और सवाद-शैलीपर निर्मित मनोरंजक कथायें भी उनमें भरी पड़ी हैं। वेदोंमें प्रायः सभी रसोंकी अपूर्व सृष्टि हुई है, और अलंकारोंके भी उल्लेखनीय प्रयोग हुए हैं। काव्यके इस आरंभिक रूपमें भी रहस्यवादकी योजना बहुशः मिलती है। 'नासदीय सूक्तमें' 'नास्ति' (Non-Existence) का सुन्दर और चमत्कारपूर्ण वर्णन है। सन्त अरविन्दके अनुसार अन्य धर्मग्रंथोंकी तरह वेदोंमें भी प्रतीक-पद्धतिका प्रयोग किया गया है। सूर्य

विज्ञानका प्रतीक माना गया है, अग्नि इच्छाका, और सोम अनुभूतिका × सिद्धान्ततः एक ईश्वरका अस्तित्व मानकर भी + वेदोंमें विभिन्न देवताओं की स्तुतियाँ की गयी हैं, जिन्हें एक ही ईश्वरके भिन्न-भिन्न आलंकारिक स्वरूप कह सकते हैं। यह भी रहत्यात्मक पद्धति ही मानी जायगी। ब्रह्मके स्वरूपका वेदोंमें इस प्रकार विवेचन किया गया है कि उसमें रहस्यवादिता स्वतः आ गयी है। †

उपनिषदोंमें आये हुए आत्माके पूर्ण आनन्दस्वरूपके निर्देश; ब्रह्मानन्दकी अपरिमेयता को लौकिक, दाम्पत्य सुखके दृष्टान्तोंसे समझनेकी

× ‘Indian Philosophy’—S. Radhakrishnan.

\* “इन्द्र मित्र वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यस्म सुपर्णो गरुत्मान्।

एक सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्नि यम मातरिश्वा नमाहु ॥”

ऋ० १-१६४।४६, अथर्व० ९-१०-२८

“तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमा।

तदेव शुक्र तद्ब्रह्म ता आप स प्रजापतिः ॥” यजु० ३२-१।

“न द्वितीयो न तृतीयञ्चतुर्थो नाप्युच्यते ॥१६॥

न पञ्चमो न षष्ठ सप्तमो नाप्युच्यते ॥१७॥

नाष्टमो न नवमो दशमो नाप्युच्यते ॥१८॥

तमिद निगत सह स एष एक एकवृदेक एव ॥२०॥”

अथर्व० १३।४।६।२०।

† “अनेजदेक मनसो जवीयो

नैनद्देवा आन्पुवन् पूर्वमर्षत ॥

तद्वावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्

तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥”

यजु ४०।४।

चेष्टा; तथा योगके सहस्रदल कमल आदि की भावनामें भी रहस्यवादको प्रश्रय दिया गया है। उपनिषदोंमें तो ब्रह्मके विवेचनके प्रसंगमें सर्वत्र रहस्यवादका समावेश हुआ है, चाहे वह विवेचन 'ईश', 'केन', 'कठ' आदि की विरोधाभास-वाली शैलीमें हो, या बृहदारण्यकके 'नेति-नेतिवाद'के सहारे। गीतामें भी भगवान्‌के मुँहसे उनकी विभक्तिके वर्णन (१०।२०-३८), या अर्जुनके विश्वरूपदर्शन (११।१५-३०) के प्रसंगमें रहस्यात्मक शैलीका प्रयोग किया गया है। ब्रह्मके विवेचनके अतिरिक्त अन्य प्रसंगोंमें भी रहस्यमयी भाषामें कही गयी अनेक उक्तियाँ प्राचीन भारतीय साहित्यमें स्फुट रूपसे मिलती हैं।

“तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वन्तिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्य तद्गु सर्वस्याम्य बाह्यतः ॥” — ईशावास्योपनिषद् ।

“यस्यामत तस्य मत मत यस्य न वेद स ।

अविज्ञात विजानता विज्ञातमविजानताम् ॥”

— केनोपनिषद् (२।३) ।

“अणोरणीयान्महतो महीया-

नात्मास्य जन्तोर्निहितो गुहायाम् ।

तमक्रतु पश्यति वीतशोको

धातु प्रसादान्महिमानमात्मनः ॥”

— कठोपनिषद् ।

“आसीनो दूरं व्रजति गयानो याति सर्वतः ।

कस्तं मदामद देव मदन्यो ज्ञातुमर्हति ॥”

— कठोपनिषद् (१।२।११) ।

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यो

दिशः श्रोत्रे वाग्विवृताञ्च वेदाः ।

वायु प्राणो हृदयं विश्वमस्य

बृहदारण्यक उपनिषद्में अश्वमेधकी व्यत्था की गयी है । विश्वरूपको अश्वमें आरोपित करते हुए ऋषिने उषाको उसका सिर, सूर्यको आँख, वायुको प्राण, अग्निको मुख और सवत्सरको आत्मा माना है । इसी प्रकार उसके अग-प्रत्यगमे विश्वरूपका संतुलन उपस्थित किया गया है । निर्गुण-साधकोंने भी कायाके अन्दर ही तीर्थ आदि बाह्य कर्मकांडो-

पद्माया पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥”

—मुण्डकोपनिषद् (२।१।४) ।

“बृहच्च तद्व्यमचिन्त्यरूप

सूक्ष्माच्च तत्सूक्ष्मतर विभाति ।

दूरात्मुदूरे तदिहान्तिके च

पश्यत्स्विहैव निहित गुहायाम् ॥”

—मुण्डकोपनिषद् (३।१।७)

“अपाणिपादो जवनो ग्रहीता

पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः ।

स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता

तमादुरग्र्यं पुरुषं महान्तम् ॥”

—श्वेताश्वतर उपनिषद् ।

‘तस्य हैतस्य पुरुषस्य रूपं यथा महारजन वासो यथा पाण्ड्वाविकं यथेन्द्रगोपे यथाऽन्यर्चिर्यथा पुण्डरीकं यथासकृद्विद्युत्तं सकृद्विद्युत्तेव या वा अस्य श्रीर्भवति य एव वेदायात आदेशो नेति नेति न ह्येतस्मादिति नेत्यन्यतरमस्त्ययं नामवेद्यं सत्यस्य सत्यमिति प्राणा वै सत्यं तेषामेव सत्यम् ॥”

—बृहदारण्यक उपनिषद् । (२।३।६) ।

“उषा, वा अश्वस्य मेध्यस्य शिरः । सूर्यश्चक्षुर्वीति प्राणो व्यात्त-  
मग्निर्वैश्वानरः सवत्सर आत्माऽश्वस्य मेध्यस्य । द्यौः पृष्ठमन्तरिक्षमुदरं



की व्याख्या की है । पर इससे यह तात्पर्य नहीं निकलता कि उन्होंने किसी रूपमें तीर्थ-यात्राका महत्त्व स्वीकार किया है, या बृहदारण्यककी तरह वे भी तीर्थोंको शरीरके विभिन्न अंगों पर आरोपित करते हैं; बल्कि वे एक प्रकारकी रहस्यात्मक शैलीमें तीर्थोंकी अवहेलना करके अन्तः-

पृथिवी पाजस्य दिश पाञ्चै अवान्तरदिश. पशव ऋतवोऽङ्गानि मासाञ्चार्धमासाञ्च पर्वाण्यहोरात्राणि प्रनिष्टा नक्षत्राण्यस्थीनि नभो मासानि । ऊर्ध्व्य सिकता सिन्धवो गुदा यदृच्च क्लोमानञ्च पर्वता ओषधयञ्च वनस्पतयञ्च लोमान्युद्यन्पूर्वाधो निम्नोच्चज्वनार्धो यद्विजृम्भते तद्विद्योतते यद्विधूनुते तत्स्तनयति यन्मेहति तद्वर्षति वागेवास्य वाक् ॥१॥ अहर्वा अग्न पुरस्तान्महिमाञ्जजायत तस्य पूर्वे समुद्रे योनी रात्रिरेन पञ्चान्महिमाञ्जजायत तस्यापरे समुद्रे योनिरेतो वा अग्न महिमानाविभित संवभूवतु । हयो भूत्वा देवानवहद्वाजी गन्धर्वा नर्वाऽमुरानश्वो मनुष्यान्समुद्र एवास्य बन्धुः समुद्रो योनि ॥२॥”

—बृहदारण्यक उपनिषद् (१।१।२) ।

“एत्थु से सुरसरि, एत्थु से गंगा सागर ।

एत्थु पआग वणारसि, एत्थुमे चन्द-दिवागर ॥

खेतु-पीठ-उपपीठ, एत्थु मडै भमइ परिट्ठओ ।

देहा सरसिअ तित्थ, मडै सुह अण्ण ण दिट्ठओ ॥

सण्ड-पुअणि-दल-कमल-गध केसर वरणाले ।

छड्डहु वेणिम ण करहु सो साँण लग्गहु वढ आले ॥

काय तित्थ खअ जाइ, पुच्छह कुल ईणओ ।

बम्ह-विट्ठु तेलोज, सअल जाहि णिलीणओ ॥

बुद्धि विणासइ मण मरइ, जहि तुट्ठई अहिमाण ।

सा माआमअ परम फलु, तहि कि वज्झइ प्राण ॥”

—सरहपा ।

“घट ही भीतर अठसठी तीरथ कहाँ भ्रमै रे भाई”—गोरखनाथ ।

साधनाका समर्थन करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि वैदिक कालसे लेकर मध्ययुग तक एक ऐसी अभिव्यंजनाप्रणाली प्रचलित थी, जिसमें सामान्य दार्शनिक सिद्धान्तों तकका विवेचन उलटबासियो, पहेलियों दृष्टिकूटों, या अन्य प्रकारकी रहस्यपूर्ण उक्तियोंके सहारे ही हुआ करता था। यह प्रणाली दर्शन और काव्य, दोनों क्षेत्रोंमें समादृत थी। निर्गुणियोंने भी परंपरागत रूपमें इसे ग्रहण किया। सही बात यह है कि मनुष्य-मात्रके मनमें किसी वस्तुको चमत्कारपूर्ण ढंगसे प्रस्तुत करनेकी जो भावना होती है, वह नैसर्गिक है। फिर, जहाँ निर्गुण ब्रह्मकी विवेचना करनी पड़े, वहाँ तो दूसरा मार्ग ही नहीं। “आज तुलसी साहेबके जिन जाना तिन जानानाहीं” इत्यादिको देखकर इसे एक बार ही शाम देशसे आयी हुई समझ लेनेका जिन्हे आग्रह हो, उनकी तो बात ही दूसरी है, किन्तु केनोपनिषत्के ‘यस्यामतं तस्यमतं मतं यस्य न वेद स’ का ही अनुकरण यह नहीं है, यह कहना सत्यसे दूर होगा ×।” प्रसादजीने साधनात्मक रहस्यवादके भावात्मक हो जानेका जो तर्क दिया है, वह इस दृष्टिसे महत्त्वपूर्ण है। उनका कहना है कि जिस प्रकार वैदिक युगमें वरुणको अपदस्थ करके

“कायागढ भीतर देव देहुरा कासी” —गोरखनाथ।

“काया माहै गग तरंग । काया माहै जमना सग॥  
काया माहै सुरसती । काया माहै द्वारामती  
काया माहै कासी थान । काया माहै करै सनान ॥  
काया माहै पूजा पाती । काया माहै तीरथ जाती ॥  
काया माहै मुनियर मेला । काया माहै आप अकेला ॥  
काया माहै जपिये जाप । काया माहै आपै आप ॥”

—दादू ।

× ‘रहस्यवाद’ (‘काव्य और कला तथा अन्यनिबन्ध  
पृ० ५३, प्रथम संस्करण)—श्रीजयशंकर प्रसाद

इन्द्रने अपनी सत्ता स्थापित कर ली थी, उसी प्रकार बादमें इन्द्रको हटाकर कृष्णकी प्रतिष्ठा हुई। कृष्ण अपने युगके पुरुषोत्तम थे। उनके व्यक्तित्वमें बृद्धिवाद और आनन्दवादका समन्वय हुआ था। ऐसा लगता है, मानो उपनिषदोंके साधनात्मक रहस्यवादमें, इसी आनन्दवाद (या प्रेममूलकता) के समावेगके कारण भावनात्मक रहस्यवादका जन्म हुआ। गीताकी रचनाके समय तक भावनात्मक रहस्यवाद अर्थात् अव्यक्त, अगोचरकी उपासना बहुत-कुछ प्रचलित रही होगी, जिसकी पुष्टि 'क्लेशोऽधिकतर स्तेषाम्' वाले श्लोक (गीता, १२।५) से हो जाती है। भारतीय ऋषियोने ईरानी सूफियोसे बहुत पहले स्त्री-पुरुषके रूपमें आत्मा-परमात्मा को अभिव्यक्त किया था × । सूफी-साधनामें तो, अन्य निर्गुणियोंके विपरीत, परमात्माको ही स्त्री माना गया है, और जीवात्माको पुरुष। मादन-भाव सूफियोंकी देन किसी तरह नहीं कहा जा सकता। कामका, धर्ममें अथवा सृष्टिके उद्गर्भमें बहुत प्रभाव ऋग्वेदके ही समयमें माना गया है—

“कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसोरेत प्रथम यवासित्” ।

इस प्रकार निर्गुणियों पर सूफी-भावधारा का प्रभाव बताना निर्मूल है। स्वयं सूफियों पर वेदान्त और योग का प्रभाव दृष्टिगत होता है। डा० रामकुमार वर्माने अफलातूनी और नव-अफलातूनी

× वेदोंमें कहा है—

“यथा प्रियया स्त्रिया सम्परिष्वक्तो न बाह्य किंचन वेद नान्तरम् एकमेवाय पुरुषः प्रजानेनात्मना सम्परिष्वक्तो न बाह्य किंचन वेद नान्तरम् ।”

(जिस प्रकार स्त्री-पुरुषके आलिंगनमें न बाहरका जान रहता है, न भीतरका, उसी प्रकार आत्मा-परमात्माके आलिंगनके समय केवल उसीका जान रहता है, उसके अतिरिक्त न बाहरका, न भीतरका।)

दर्शन के द्वारा इस्लाम-संस्कृति पर वेदान्तका प्रभाव बतलाया है ।” ×  
 पं० चन्द्रबली पाडे भी तसव्वुफको ‘वेदान्त का मधुर रूपान्तर’ ही  
 मानते हैं । राहुलजीने सूफियों पर योगका भी प्रभाव माना है † ।  
 सूफी कवि मामूद और हाफिजके अणुवाद पर भी कणादके अणुवादकी  
 छाप मानी गयी है । इनके अतिरिक्त क्रैमर ( Von Kre-  
 mer), डोजी (Dozy), साची (Sylvestride Sacy) प्रभृति  
 पाश्चात्योका भी यही मत हैं कि सूफी अपने सिद्धान्तोके लिये वेदान्त  
 के ऋणी हैं । प्रसिद्ध जर्मन कवि गेटे ( Goethe ) का भी यही  
 विश्वास है । नीरदरायने सूफियों पर उपनिषदों का प्रभाव बताते हुए  
 लिखा है—

“फले रेखा भाडते छेगे सूफी धर्म प्रधानत उपनिषदेर अद्वैतवाद  
 अद्वैतवादेर सहित भक्तिवादेर मिश्रनेर फल ।” ††

प्रसाद जी सूफी-धर्म पर काश्मीरके साधुकोका प्रभाव मानते हैं । ××  
 म०म० पं० गोपीनाथ कविराजने ‘काश्मीरीय शैव दर्शनके संबंधमें कुछ  
 बातें’ शीर्षक लेख में यह बताया है कि सूफी-सम्प्रदायके सिद्धांतो और  
 आचार-विचारके साथ प्रत्यभिज्ञा, त्रिपुरा और गौड़ीय वैष्णव-मतका

× ‘हिन्दी-साहित्यका आलोचनात्मक इतिहास’—

(नवीन संस्करण, पृ० ४३० )—डा० रामकुमार वर्मा ।

× ‘तसव्वुफ अथवा सूफीमत’ (पृ० २३७) ।—चन्द्रबली पाडे :

† ‘दर्शन-दिग्दर्शन’ . राहुल साकृत्यायन ।

“ ‘सूफीमत’— प० हरिश्चन्द्र शुक्ल (‘सरस्वती’, फरवरी)

१९४८

†† ‘प्रवासी’ (फाल्गुन १९४५) ।

×× ‘काव्य और कला तथा निबन्ध’ (प्रथम संस्करण, पृ० ३४)

—श्री जयशंकर प्रसाद :

सादृश्य लक्षित होता है -- । इस प्रकार विचारोके परस्पर आदान-प्रधान से दो भक्ति-मार्गों या साधनाओंका प्रभावित होते रहना असंभव नहीं होता; पर मूल स्रोत का उद्गम कुछ और बात है ।

सच पूछा जाय तो निर्गुण-धारा अपनी पूर्ववर्ती विचार-सरणियोंकी मधुकरवृत्तिसे सारग्रहण है । निर्गुण-धारा मूलतः स्वदेशी है, उसके ताने-बाने स्वदेशी है, उसका करघा स्वदेशी है, उसके जुलाहे स्वदेशी हैं । क्या हुआ, यदि इस भारतीय वस्त्र पर कुछ अरबी-फारसी या ईरानी छीटे पड़ ही गये, जो वास्तव में अपना अस्तित्व कब का गँवा चुके हैं ।

---

\* 'शिवाङ्क' ('कल्याण', पृ० ९२)।

# निर्गुण-धारा और प्रातिभ ज्ञान

हिन्दी-साहित्यके जितने भी इतिहास देखनेमें आये हैं, उनमें निर्गुण-काव्य-धारा को दो वर्गों में रखा गया है—ज्ञानाश्रयी और प्रेम-मार्गी। यह विभाजन युक्तिसंगत नहीं लगता। शायद यही कारण है कि किसी भी इतिहास-ग्रन्थमें इस विभाजनका आधार स्पष्ट करने की चेष्टा नहीं दीख पड़ती। अतएव हिन्दी-साहित्यके, विशेषतः भक्ति-साहित्यके, अध्ययनके प्रसंगमें कई प्रश्न उपस्थित होते हैं, जिनका युक्ति-पूर्ण समाधान कठिन हो जाता है। यह स्पष्ट नहीं हो पाता कि ज्ञानाश्रयी शाखा के कवियोंका ज्ञान किस कोटि का था, और वह सगुण-कवियोंके ज्ञानसे किस मात्रामे भिन्न था। इसके अतिरिक्त, प्रेममार्गी कवियोंमें भी ज्ञान-तत्त्व था या नहीं। यदि था, तो फिर ज्ञान की प्रकृतिके अनुसार इन दोनों शाखाओंके बीच कोई विभाजक रेखा खींची जा सकती है, या नहीं। ऐसे-ऐसे अनेक प्रश्न हैं, जिनका समाधान इस विभाजनके आधार पर संभव नहीं। फलतः इस प्रकारका भ्रम हो जाना स्वाभाविक है कि सगुण-कवियोंकी अपेक्षा निर्गुण-कवि अधिक ज्ञानवंत थे, अथवा सूफियोंमें ज्ञान-तत्त्व था ही नहीं। फिर केवल 'ज्ञानाश्रयी' कह देने से निर्गुण-कवियोंके ज्ञानके स्वरूपका ठीक-ठीक बोध नहीं हो पता—यह कठिनाई अलग है। इस भ्रामक दृष्टिकोणके सहारे हेत्वाभास तक ही पहुँचा जा सकता है, सत्यका उद्घाटन नहीं हो सकता। वस्तुतः निर्गुणियोंका ज्ञान सगुणियों से सर्वथा भिन्न है; और यह ज्ञान सूफी-साधनाके लिये अपरिचित नहीं, जैसा उक्त विभाजन से ध्वनित होता है।

ज्ञान समान्यतः तीन प्रकारका होता है—जन्मजात ज्ञान, बुद्धिग्राह्य ज्ञान और प्रातिभ ज्ञान। बुद्धिग्राह्य ज्ञानके दो भेद हैं—विज्ञान और

कला । विज्ञान (वैशिष्ट्य ज्ञान है, जिसमें विप्रतिपत्ति और विकल्पके लिये स्थान नहीं; और इसके तत्त्व सर्वत्र व्यापक है । कलापरक ज्ञान संमित और विकल्पात्मक होता है । प्रातिभज्ञान मर्मचक्षु-द्वारा उपलब्ध और तत्त्वका अखंड परिज्ञान है । इस दृष्टिसे विभाजन करने पर सगुण कवियोंका ज्ञान बुद्धिग्राह्य, और निर्गुण-कवियोंका प्रातिभ कहा जा सकता है । समझनेके लिये हम कह सकते हैं कि सगुण-मार्गी लोक-वेद-मंजी थे, और निर्गुण-मार्गी अनुभवसाँचपंथी । शास्त्रोके विषयमें दोनों के विरोधी दृष्टिकोणोंकी तुलनासे यह बात और भी स्पष्ट हो जाती है । जगन्निधोने सदैव शास्त्रोको श्रद्धाकी दृष्टि से देखा है — उन शास्त्रोको, जो बुद्धिग्राह्य ज्ञानका अभिव्यक्त ग्राह्यिक रूप हैं । दूसरी ओर वे निर्गुणमतवादी कवि हैं, जिन्होंने शास्त्रो और 'आसमानी किताबों' की सर्वथा अवहेलना की है × । सुन्दरदासके अतिरिक्त शायद ही कोई अन्य निर्गुण-कवि होगा, जिसने वेद, वेदांग, आगम और पुराण आदि शास्त्रोका पूर्ण अध्ययन तो दूर रहा, आशिक पारायण भी किया हो । निर्गुण-भक्ति-मार्ग में शास्त्रो की सर्वथा उपेक्षा है, और अपेक्षा है सहज समाधि की, जो प्रातिभ ज्ञान से ही संभव है, बुद्धिग्राह्य ज्ञान से नहीं ।

\* तुलसीदासने कहा है—

“नानापुराणनिगमागमसम्मत यद्  
रामायणे निगदितं क्वचिदन्यतोऽपि” — ‘रामचरितमानस’ ।

“तुलसी वेद पुराण मत, पूजन शास्त्र विचार ।

यह वैराग्य सदीपिनी, अखिल ज्ञानको सारा॥” — ‘वैराग्य-सदीपिनी’ ॥

× “पोथी पढ़ि पढ़ि जग मुआ, पड़ित भया न कोय ।

ढाई अक्षर प्रेमका, पढ़ैसो पड़ित होय ॥” — कबीर ।

“वेद अरुभि रहा ससारा । फिरि फिरि होहि गर्भ अवतारा ॥”

— दरिया साहब ( बिहार ) वाले ।

इस प्रकार हिन्दी-साहित्यके मध्ययुगमें निर्गुण और सगुण भक्ति-काव्यकी जो दो धारायें वहीं, उनमें अन्यान्य विषमताओंके साथ-साथ ज्ञान-विषयक अन्तर भी है, जिसका स्पष्टीकरण आवश्यक है । पर भक्ति-काव्य के प्रसंगमें ज्ञानकी यह चर्चा काव्यत्वके अभावका द्योतक नहीं । यह नहीं कहा जा सकता कि निर्गुण और सगुण-भक्ति-काव्यमें 'भावे योगकी साधना' नहीं है, अथवा 'हृदयकी मुक्तावस्था रस-दशा तक नहीं पहुँचती' । पर भावयोगके साथ-साथ काव्यका जो विचार-पक्ष है, उसके लिये ज्ञान और दर्शनकी चर्चा आवश्यक होती है । विचार-पक्षके स्पष्टीकरणके लिये कलामें ज्ञान और दर्शनकी सीमांसाका महत्त्व है, जिसे अस्वीकृत नहीं किया जा सकता ।

साधनाके उच्चतम स्तर पर पहुँचकर जिसने अपने आपको अच्छी तरह ठोक-बजाकर पक्का कर लिया है, वैसे ही साधकके प्रातिभ ज्ञानमें बुद्धिका किञ्चिदपि लवलेश नहीं रहता । अपरिपक्वके प्रातिभ ज्ञानमें बुद्धिका कुछ-न-कुछ योग रह जाता है । जिस तरह बुद्धिग्राह्य ज्ञानकी कई कोटियाँ हैं, उसी तरह प्रातिभ ज्ञानकी भी । सस्तिष्क जितना ही अधिक अविकसित रहेगा, बुद्धिग्राह्य ज्ञान उतना ही अधिक निम्न स्तरका

“गरव गुमान भुले सब जानी । विद्या वेद पढि मरम न जानी ॥”

—दरिया साहब (विहारवाले) ।

‘कवेषय गीता’में एक कहानी है, जो ‘गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह’में भी मिलती है । सभी शास्त्रोंमें पारगत होकर दुर्वासा मुनि महादेवकी सभामें गये । केवल पुस्तकीय ज्ञानकी परिपूर्णता, पर अध्यात्मज्ञानका अभाव देखकर नारदने उन्हें ‘भारवाही गर्दभ’ कहकर सम्बोधित किया । इस पर दुर्वासाकी आँखें खुली । उन्होंने सभी पुस्तकें समुद्रमें फेंक दी ; और शिवसे अध्यात्म-ज्ञानकी भिक्षा माँगी । निर्गुण-भक्ति-मार्गमें पुस्तकीय विद्याकी उपेक्षा होनेका स्पष्ट संकेत इस दन्तकथामें है ।



होगा। उसी प्रकार साधनासे जितनी ही ऋद्धि रहेंगी, प्रातिभ ज्ञान उतना ही बुद्धिसे प्रभावित रहेगा। सामान्य स्तर पर जिसे हम 'सहज ज्ञान' कहते हैं, वही बादमें जाकर मस्तिष्ककी व्याख्याता विषय बन जाता है। अगर सहज ज्ञान वस्तुतः बहुत ही उच्चकोटिका है, तो उसकी अभिव्यक्ति हो ही नहीं सकती। यत्किञ्चित् हो भी गयी, तो प्रतीक-पद्धति से, सामान्य शब्द-शक्तियोंसे तो बिल्कुल नहीं। यह अनुभव कुछ वैसा ही है, जिसके विषयमें उपनिषद्में कहा गया है कि 'जिसे वाणी नहीं कह सकती, पर जिसका शक्तिसे वाणी बोलती है'†। ऐसे ही प्रातिभ ज्ञानके भोक्ता ऋषि-मुनियोने स्पष्ट यह दिया है—'नैषा तर्कण मतिरापनेया'; केवल तर्कके बल पर किसी भी तथ्यका निश्चय करना नितान्त भ्रमात्मक है\*। प्रश्न या तर्कसे अन्तिम सत्य तक नहीं पहुँचा जा सकता। बृहदारण्यक उपनिषद्में गार्गीके प्रश्न करते जाने पर याज्ञवल्क्यने इसीसे मिलता-जुलता उत्तर दिया है—

'याज्ञवल्क्य, जो (कि) यह सब (विश्व) पानीमें ओतप्रोत है, पानी किसमें ओतप्रोत है?'

'वायुमें, गार्गी!'

'वायु किसमें ओतप्रोत है?'

'अन्तरिक्ष लोकोमें, गार्गी!'

इसी प्रकार याज्ञवल्क्यने गन्धर्वलोक, आदित्यलोक, चन्द्रलोक, देवलोक, इन्द्रलोक, प्रजापतिलोक और ब्रह्मलोकमेंसे प्रत्येक प्रथम लोकका

† "यद् वाचाऽनभ्युदित येन, वागभ्युद्यते"

—'केनोपनिषद्'।

\* "यन्नेनानुमितोत्यन्पु कुशलैरनुमातृभिः।

अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते।"

—'वाक्य-प्रदीप'।

अपरमें ओतप्रोत होना बताया । इस प्रकार ब्रह्मलोकमें सारे ही ओतप्रोत हुए । इसपर गार्गीने पूछा— ‘ब्रह्मलोक किसमें ओतप्रोत है ?’

याज्ञवल्क्यने उत्तर दिया—‘मत प्रश्नकी सीमा पार जा, मत तेरा सिर गिरे । न पार की जाने वाली प्रश्नकी सीमाके देवताके विषयमें तू अति प्रश्न कर रही है । गार्गी, मत अति प्रश्न कर’ ।

प्रश्न या तर्कसे यह नहीं जाना जा सकता कि ब्रह्मलोक किसमें ओतप्रोत है । इसके लिए प्रातिभ ज्ञान अपेक्षित है ।

बृहत् आकाशमें चढ़कर काटते रहनेवाले असंख्य ग्रहताराओंकी स्थितिका विवरण देते हुए ‘मत्स्य पुराण’ में कहा गया है कि चर्म-चक्षु ‘उसे’ समझनेमें असमर्थ हैं† । मर्मा दृष्टिसे ही उसका रहस्योद्घाटन हो सकता है । प्रातिभ ज्ञानका संबंध हृदयकी आँखोंसे है, बुद्धिकी उलझनोंसे नहीं । प्रातिभज्ञानी कवि रवीन्द्रनाथने भी तर्क-जन्य वादविवादोंसे घबड़ाकर कभी कहा था कि ‘उनकी बातें मुझे अचरजमें डाल देती हैं, लेकिन तुम्हारी बात समझमें आती है । तुम्हारा आकाश है, तुम्हारी ही हवा है । यह तो बहुत सीधी-सी बात है’—

“ओदेर कथाय घाँदा लागे

तोमार कथा आमि बुझि ।

तोमार आकाश तोमार बाताश

एइ त शवइ शोजाशुजि ॥”

वास्तवमें यह बहुत उच्च कोटिका ज्ञान है । साक्षात्कृतधर्मा ऋषि-जनोंके प्रातिभ चक्षुओं-द्वारा दृष्ट अपरोक्ष तथ्योंकी राशिका ही दूसरा

† “वैश्वरूप्य प्रधानस्य परिगाहोऽस्य यः स्मृत ।

तेषां शक्यं न सख्यातुं यथातथ्येन केनचित् ।

गतागत मनुष्येण ज्योतिषा मासचक्षुषा ॥”

—‘मत्स्यपुराण’ ।

नाम वेद या श्रुति है † । अतः वेदोका आश्रय लेना भारतीय तत्त्वज्ञानके अन्धविश्वासका सूचक नहीं, अपितु ऋषियो-द्वारा अनुभूत अपरोक्ष सत्यका सहारा लेना है । उपनिषदोके प्रणेता ऋषि-मुनियोके प्रातिभ ज्ञान पर किसी प्रकारका भी दोषारोपण नहीं हो सकता । प्रसिद्ध पाश्चात्य दार्शनिक डायसनने उपनिषदोको 'भारतीय ज्ञान-विज्ञानरूपी वृक्षका कमनीयतम कुसुम' कहा है । शापेनहावरको तो अपने अनेक सिद्धान्तोकी स्फूर्ति इन्हीसे हुई । उन्होने यहाँ तक कहा कि उपनिषदें मेरे जीवनसे सन्तोष देनेवाली रही हैं, और मृत्युमें भी सन्तोष देनेवाली रहेगी । प्राचीन भारतीय ऋषियोने ब्रह्मके सत्य स्वरूपको मन्त्रोके रूपमें देखा था । यही कारण है कि उन्हें मन्त्रोका 'लप्टा' न कहकर 'द्रष्टा' कहा गया है — 'ऋषयो मन्त्रद्रष्टारः' । ऋषियोकी यह दृष्टि दादूके शब्दोंमें 'ब्रह्मदृष्टि' कही जा सकती है ।

दादूके अनुसार दृष्टि तीन प्रकारकी है, जिनमें ब्रह्मदृष्टि सर्वश्रेष्ठ है \* । आत्मदृष्टिको हम चर्मदृष्टि और ब्रह्मदृष्टिके बीचकी अवस्था मान सकते हैं । किसलैडने इसीका विभाजन चार वर्गोंमें किया है— चर्मदृष्टि (Physical), मनोवैज्ञानिक दृष्टि (Psychological), आत्मदृष्टि (Mental) और आध्यात्मिक दृष्टि (Spiritual) । पर डा० पीताम्बरदत्त दड़धवालके मतसे दादूकी 'चर्मदृष्टि' के

† “ प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।

एत विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता ॥”

( सायणाचार्य—‘तैत्तिरीयक भाष्य’ : भूमिका ) ।

\* “चर्मदृष्टि देखे बहुत करि आत्म दृष्टी एक ।

ब्रह्मदृष्टि परचै भया ( तब ) दादू बैठा देख ॥” —दादू ।

अन्तर्गत किसलैंडकी चर्मदृष्टि और मनोवैज्ञानिक दृष्टि दोनोंही आ जायेंगी। इन दृष्टियों पर आधारित प्रातिभ ज्ञान निश्चय ही एक-दूसरेसे भिन्न होंगे। ब्रह्मदृष्टि पर आधारित प्रातिभ ज्ञान निस्सन्देह सर्वश्रेष्ठ है।

ब्रह्मदृष्टिजन्य प्रातिभ ज्ञान बुद्धिजन्य कालिमासे सर्वथा अस्पृष्ट होता है। जब तक चर्मदृष्टि और आत्मदृष्टि रहती हैं, तब तक बुद्धिके विकार भी प्रातिभ ज्ञानके साथ धुले-मिले रहते हैं। सन्त अरविन्दने दाहू और किसलैंडकी ही तरह सामान्य मानसिक चेतनाके अतिरिक्त पाँच प्रकारकी अन्य चेतन सत्ताओका उल्लेख किया है—उन्नत दृष्टि ( Higher mind ), दिव्य दृष्टि ( Illumined mind ) सहज दृष्टि ( Intuition mind ), असामान्य दृष्टि ( Over mind ) और अलौकिक दृष्टि ( Super mind )। प्रत्येक चेतन सत्ता प्रातिभ ज्ञानकी निष्पत्तिमें समर्थ है, किन्तु सबके प्रातिभ ज्ञान परस्पर भिन्न होंगे। प्रथम तीन प्रकारकी चेतन सत्ताओंमें बुद्धिकान्यूनधिक योग वाछनीय है। फलतः तज्जन्य प्रातिभ ज्ञान भी उत्तम न सहृदयपूर्ण नहीं। शेष दो प्रकारकी चेतन सत्ताओं पर आधारित प्रातिभ ज्ञानकी अधिक महत्ता है। अरविन्दने बुद्धिग्राह्य ज्ञानकी अपेक्षा अलौकिक चेतन सत्ताजन्य प्रातिभ ज्ञानको अधिक मान्य और कल्याणप्रद बतलाया है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि उन्होंने मस्तिष्ककी अवहेलना की हो। जब तक प्रातिभ ज्ञान अलौकिक चेतन सत्तासे प्रेरित नहीं होता, तब तक जीवनको सुचारु रूपसे चलानेके लिये बुद्धिकी उपयोगिता सर्वसाम्य है। सर राधाकृष्णन्ने भी प्रातिभ ज्ञान और विज्ञानको एक दूसरेका विरोधी नहीं, बल्कि पूरक कहा है। प्रातिभ ज्ञान वैसे अन्धकारको भी आलोकित कर सकता है, जहाँ विज्ञानकी पहुँच नहीं हो पाती। 'भारतीय आर्य धर्ममें तर्कणा और अध्यात्म विरोधी न होकर सहचारी है। ऋग्वेद और

और यजुर्वेदमें सेवा और केतु ( Intuition ), दोनों शक्तियोंका विकास अपेक्षित है' † ।

प्रातिभ ज्ञान पर कबीरने भी विचार किया है । उनके द्वारा प्रति-  
पादित सात प्रकारकी सुरतियाँ ही सात प्रकारके प्रातिभ ज्ञानका  
पर्यायवाची हैं × । जिसे निर्गुणिये 'सहज भाव' कहते हैं, उसे ही  
हक्कलेने 'A thirdthing', और वर्गसाने प्रातिभ ज्ञान कहा है ।  
राधाकृष्णन् इसी को 'आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि' या 'रहस्यवादी अनुभूति'  
कहते हैं, जो बुद्धिकी समस्त सीमाओंका अतिक्रमण करके तर्कजन्य  
गुणियोंको सुलभाया करती है ।

पाश्चात्य दार्शनिकोंने प्रातिभ ज्ञान पर बहुत-कुछ विचार किया है ।  
ईसाकी उन्नीसवीं शताब्दीसे आधिभौतिक दृष्टिके विरुद्ध आध्यात्मिक  
प्रतिवर्तन (Reaction) आरंभ होता है । सामान्यतः यूरोपीय  
दर्शन बुद्धिवादी है; फिर भी कुछ विचारकोने बुद्धिजन्य ज्ञान को सर्वथा  
भ्रामक बताया है । मिश्रदेशीय दार्शनिक प्लाटिनस बुद्धिवादका  
विरोधी था । मध्ययुगके दार्शनिकों ने भी बुद्धिकी निरर्थकताको स्पष्ट  
शब्दोंमें जनतके बीच रखा । जर्मन दार्शनिक हीगल और काण्टने  
बौद्धिक धारणा को अपूर्ण ठहराया है । किन्तु तर्क पर जबर्दस्त  
आक्रमण सर्वप्रथम ब्रैडलेने किया । इसके पहले भी १७वीं शताब्दीमें  
स्पिनोज़ाने प्रातिभ ज्ञान पर विचार किया था । उसके मतानुसार ज्ञानके

† 'साहित्यिक निबन्धावली' (स०-३० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी शास्त्री  
और प्रो० देवेन्द्रनाथ वर्मा ) में संग्रहीत 'भगवान बुद्धका रहस्यवाद'  
शीर्षक लेख—ले० प्रो० विष्णुनाथ प्रसाद सिंह वर्मा ।

× " सात सुरति सब मूल है, प्रलयहुँ इनही माहि ।

इनही में से ऊपजे, इनही माँह समाहि ॥"

—कबीर ।

तीन प्रकार हैं—व्यावहारिक ज्ञान (Empirical Knowledge), वैज्ञानिक ज्ञान (Scientific Knowledge) और प्रातिभ ज्ञान (Intuitive Knowledge)। उसने प्रातिभ ज्ञानको सर्वश्रेष्ठ मानकर भी व्यावहारिक और वैज्ञानिक ज्ञानको नगण्य नहीं ठहराया। ये दोनों ज्ञानके दो विकास-रतम्भ हैं, अतः इनका भी सहत्व है। स्पिनोज़ा-के अनुसार व्यावहारिक और वैज्ञानिक ज्ञानकी चरम परिणति प्रातिभ ज्ञानमें होती है।

• आगे चलकर उन्नीसवीं शताब्दीके यूरोपमें प्रातिभ ज्ञानके समर्थकों की जैसे दाढ़ आ गयी हो। एडवर्ड कारपेण्टरने 'Civilization, its causes and cure' नामक पुस्तकमें उस वैज्ञानिक प्रवृत्ति का विरोध किया है, जिसमें बुद्धि-क्रिया ही सब कुछ मानी गयी है, एवं मनुष्यके हृदय-पक्ष और सहानुभूतिका सर्वथा तिरस्कार किया गया है। कारपेण्टरने 'शब्दबोधकी प्रणाली'को 'अज्ञानकी प्रणाली' कहा है। प्रसिद्ध यूरोपीय दार्शनिक वर्गोंके 'प्रातिभ ज्ञान' की भी चर्चा यहाँ अपेक्षित है। "इस विचारकने भौतिक विज्ञानकी बौद्धिकताकी तीव्र आलोचना की है। उसका बुद्धि-विरोध नौ डलेकी अपेक्षा अधिक संगत और उग्र है। संक्षेपमें, वर्गोंका कहना है कि विश्वका मूल तत्त्व गतिमय, प्रवाहमय एवं काल-संक्रमण-रूप (Duration) है। हमारी बुद्धि, जिसकी प्रेरणा व्यावहारिक समस्याएँ हैं, प्रवाह-रूप विश्व-तत्त्वको स्थिर प्रदर्शित करती है। बुद्धिजन्य ज्ञान, इसलिये, प्रमाण नहीं है"। वर्गोंके शब्दोंमें प्रातिभ ज्ञान एक प्रकारकी बौद्धिक सहानुभूति है, जिसमें हम किसी वस्तुके अन्तस्तल तक पहुँचकर उसकी विशिष्टताओंसे अपना तादात्म्य कर सकते हैं, और जिसकी प्रतीति अनिर्वचनीय है।

किसी वस्तुके अन्तस्तल तक पहुँचनेका विधान ही इस बातका यथेष्ट प्रमाण है कि वर्गोंके दर्शनमें बौद्धिक प्रतिक्रियाओंके लिये लेशमात्र भी स्थान

नहीं; और अपनी अन्यान्य कृतियोंमें उन्होंने स्पष्ट रूपसे इसे अभिव्यक्त भी किया है। फिर भी यह समझमें नहीं आता कि उन्होंने 'सहानुभूति' के साथ 'बौद्धिक' विशेषण क्यों रखा। इसमें संदेह नहीं कि 'बौद्धिक' की अपेक्षा 'सहानुभूति' पर उनका अधिक जोर रहा होगा ( और वह भी 'सहानुभूति' के शाब्दिक अर्थ पर, व्यावहारिक अर्थ पर नहीं )। प्रातिभ ज्ञानके क्षेत्रमें वर्गोंकी अपने साध्यके प्रति ऐसी एकतानता, डा० एस० के० मैत्रके अनुसार, पतञ्जलिके शब्दोंमें, 'समापत्ति' कहलाती है। किन्तु योग-दर्शनमें 'समापत्ति' को पूर्ण ज्ञानके लिए यथेष्ट नहीं माना गया। यह तो सम्प्रज्ञात समाधि तक पहुँचनेका एक सोपान है, और वह भी अन्तिम सोपान नहीं। सम्पूर्ण ज्ञानके लिए सम्प्रज्ञात समाधि में समापत्तिके बाद ऋतम्भरा प्रज्ञासे होते हुए निर्वीज असम्प्रज्ञात समाधि तक की यात्रा करनी पड़ती है। तब जाकर विषयका अखंड और यथार्थ बोध होता है। अतः ऐसा कहा जा सकता है कि वर्गोंके प्रातिभ ज्ञानसे एक प्रकारकी संकीर्णता दिखाई देती है। उनकी बौद्धिक सहानुभूति ( Intellectual sympathy ) कितनी भी उच्च कोटि की क्यों न हो, तज्जन्य प्रातिभ ज्ञान दाहूके ब्रह्मदृष्टिजन्य प्रातिभ ज्ञानसे निम्न कोटिका ही समझा जायगा। आश्चर्य तो यह देखकर होता है कि अपनी पुस्तक 'Introduction to Metaphysics' के अन्तमें वे अकस्मात् ऐसे निष्कर्ष पर पहुँच गये हैं, जहाँ प्रातिभ ज्ञानका वही उदात्त स्वरूप है, जो दाहू, किंसलंड, अरविद आदिने बताया है। उनकी प्रातिभ ज्ञानकी परिभाषाको देखते हुए ऐसे निष्कर्षकी संभावना विलकुल ही नहीं की जा सकती।

प्रातिभ ज्ञानकी उदात्त कल्पना पतञ्जलिकी 'मधुमती भूमिका' से भिन्न नहीं है। "मधुमती भूमिका चित्तकी वह विशेष अवस्था है, जिसमें वितर्ककी सत्ता नहीं रह जाती। शब्द, अर्थ, और ज्ञान, इन तीनों

की पृथक् प्रतीति वितर्क है” † । पातंजल योगसूत्रोके भाष्यकर्त्ता वेदव्यासने साधककी इस अवस्थाको बड़े सुन्दर ढंगसे प्रस्तुत किया है ।

“मधुमती भूमिकां साक्षात्कुर्वतोऽस्य देवाः सत्त्वशुद्धिमनुपश्यन्तः स्थानैरुपनिमन्त्रयन्ते—भा इहास्यताम्, इह रम्यताम्, कमनीयोऽयं भोगः, कमनीयेयं कन्या, रसायनमिदं जरामृत्युं बाधते, वैहायसमिदं यानम्, अमी कल्पद्रुमाः, पुण्या मन्दाकिनी, सिद्धा महर्षयः, उत्तमा अनुकूला अप्सरसः, दिव्ये श्रोत्रचक्षुषा, वज्रोपमः कायः, स्वगुणैः सर्वमिदमुपार्जितमायुष्मता, प्रतिपद्यतामिदमक्षयमजरममरस्थानं देवानां प्रियमिति” ।

( नधुमती भूमिकाका साक्षात्कार करते ही साधककी शुद्ध सात्त्विकता देखकर देवता अपने-अपने स्थानसे उसे बुलाते हैं—इधर आइये, यहाँ रमिये । इस योगके लिये लोग तरस रहे हैं । देखिये, कैसी सुन्दर कन्या है । यह रसायन बुढ़ापा और मौत, दोनोंको 'दवाता' है । यह आकाशयान, ये कल्पवृक्ष, यह पावन मन्दाकिनी, ये सिद्ध महर्षिगण, ये उत्तम और अनुकूल अप्सरायें, ये दिव्यश्रवण, यह दिव्य दृष्टि, यह वज्र-सा शरीर—सब आपने ही तो अपने गुणोंसे उपार्जित किया है । फिर पधारिये न, इस देवप्रिय, अक्षय, अजर, अमर स्थानमें । )

सूफियोने भी प्रातिभ ज्ञान अर्थात् 'म्वारिफ़' को अपने 'दीदार'से मिलनेका सहज साधन माना है । बिना म्वारिफ़के उद्बुद्ध हुए हकीकत तक पहुँचा ही नहीं जा सकता—उस हकीकत तक, जिसे सूफियोने अपना चरम लक्ष्य माना है, और जिसके पूर्व शरीयत, तरीकत और मारिफ़त, इन तीनों सोपानोंको पार करना पड़ता है । शरीयत इस्लामी कर्मकांडसे भिन्न नहीं । उसके मुकामात है—तोबा, जहद, सन्न, शुन्न, रिज़ाअ, खौफ़, तवक्कुल, रज़ा, फ़िक् और मोहब्बत । वस्तुतः सूफी-साधनाका प्रारम्भ तरीकतसे ही समझना चाहिये । इसमें भी शरीयतकी तरह कर्मकांड

† 'मेघदूत' —(अ०—प० केशवप्रसाद मिश्र) की भूमिका ।



ही है, पर उतने अधिक परिमाणमें नहीं। स्वारिफ़के उद्बुद्ध होनेके पूर्व तक तरीकतकी अवस्था रहती है। यहाँ स्वारिफ़ तरीकत तक पहुँचानेके बाद जब और भी ऊर्ध्वमुखी हो जाता है, तब साधकको हकीकतकी प्रतीति होती है। अब्द ( आत्मा ) को अल्लाह ( परमात्मा ) से मिलानेवाला स्वारिफ़ ही है। स्वारिफ़की प्राप्ति सहज ही नहीं हो सकती। इसके लिये गुरुका आश्रय लेना पड़ता है, जिसके सहज संकेतसे सालिक ( साधक ) का मन शरीर और दुनिया-धन्धेसे विरक्त होकर हृदयस्थ सहज बुद्धिमें लग जाता है। 'पदमावत'मे रतनसेन ( मन ) को पद्मिनी ( स्वारिफ़ ) की प्राप्तिके पूर्व हीरामन ताता ( मुर्गिंद ) का मुरीद बनना पड़ा, तब कही वह चित्तौड़ ( तन ) और नागमर्ती ( नपस ) को छोड़कर सिंहलद्वीप ( रुह ) में प्रवेश कर सका, और अंतमें, साधनाकी अनेकानेक कठिनाइयोंके बाद पद्मावती उसकी होकर रही \* ।

स्वारिफ़ इल्मसे सर्वथा भिन्न है। "इल्मको तो सूफियोने 'आवरण' तक कह दिया। स्वारिफ़ और इल्ममें स्वभावतः विद्या और अविद्याका भेद है" † । इस प्रकार इल्म स्वारिफ़का सर्वथा विरोधी है। "इल्म और स्वारिफ़, ज्ञान और प्रज्ञानका भेद बताकर सूफी कवि जुलनूनने प्रेमकी प्रज्ञात्मक सिद्ध किया" × । उसका कहना है कि 'परमेश्वरका ज्ञान हमें

\* "तन चितउर मन राजा कीन्हा ।

हिय सिंहल बुधि पदमिनि चीन्हा ॥

गुरु सुआ जेइ पथ दिखावा ।

विनु गुरु जगत को निरगुन पावा ॥"

—'पदमावत' ।

† 'तसव्वुफ अथवा सूफी मत' —चन्द्रवली पाडे ।

× वही ।

परमेश्वरसे ही प्राप्त होता है' × । इसाम ग़ज़ालीको भी, जिसने इस्लाम और तसव्वुफ़के आपसी विरोधका परिहार करके दोनोंमें समन्वय स्थापित किया था, तर्क-वितर्क और कलाम पर कोई आस्था नहीं थी । “सूफी अक्ल और इल्मका प्रसार नहीं चाहते । उनकी दृष्टिमें इससे नफ़्स † का विरोध नहीं होता, बल्कि उसे और मदद मिल जाती है । उनके विचारोंसे इल्म वह आवरण है, जो रूह + को ढक लेती, और साक्षात्कार नहीं होने देती है । सूफी इल्मको ईश्वरीय देन नहीं मानते, उनकी दृष्टिमें यह बुद्धि-विलास ही है । हाँ, म्बारिफ़का सत्कार अवश्य करते हैं । म्बारिफ़के उदयसे इल्म और अक्ल की जरूरत नहीं रह जाती और रूहको परमरूहका साक्षात्कार हो जाता है ।” \*\* औरों की तरह सूफ़ियोने भी म्बारिफ़की अनुभूति को अनिर्वचनीय माना है, और इसकी

× वही ।

† सूफी नफ़्सको इबलीसकी दूती, अथवा ग़ैतानकी कुटनी समझते हैं, जो प्रेमीको प्रियतमसे विमुख करके उसके हृदयमें अन्यथा भाव भरती है । नफ़्स विषय-वासनाको सूँघती, भोग-विलासको ढूँढती, और तरह-तरहकी काट-छाँट करती आत्म-प्रवचनामें लीन रहती है । इसलिये अन्निम रसूलने नफ़्सको इन्सानका सबसे भयकर शत्रु कहा, और उससे सावधान रहनेकी अपने वन्दोको सलाह दी । हम चाहे तो नफ़्सको वासना या चित्तवृत्ति कह सकते हैं, जिसके निरोधके लिये सूफी साधना करते हैं ।” —वही ।

+ “यदि नफ़्सकी चलती हो तो इन्सान अल्लाहका नाम नहीं ले । सकता; किन्तु उसमें वह अलौकिक शक्ति है, जो उसे बारबार अल्लाहकी झलक दिखाती रहती है । सूफी उसीको ‘रूह’ कहते हैं हमारी रूह तबतक शान्त नहीं होती, जब तक उसे परमरूहका दीदार नहीं मिलता ।” —वही ।

\*\* वही ।

अभिव्यक्तिके लिये वे प्रतीक-पद्धतिका प्रयोग करते हैं । फ़ारिज़ने स्पष्ट कहा है कि प्रतीकोके प्रयोगसे दो लाभ होते हैं । प्रतीकोकी ओट लेनेसे धर्म-की बाधा भी टल जाती है, और उन भावोंकी अभिव्यजना भी हो जाती है, जिनकी अभिव्यक्तिमें वाणी मूक एवं असमर्थ रहा करती है । अंगरेजीके कवियोने इस पद्धतिको 'सांकेतिक भाषा' (The language of Symbols) कहा है ।

प्रातिभ ज्ञान उच्चतम कोटिका ज्ञान है, बल्कि यो कहा जाय कि वास्तविक ज्ञान है । इसका सुख, इसका सहृदय अन्यतम है । कबीरने कहा है—

‘कोई है रे सन्तु सहज सुख अन्तरि जाकउ जपु तपु देउ दलाली रे’ ।

—है कोई ऐसा सन्त, जिसके हृदयमें सहजका मुख है ? उसे मैं अपना समस्त जप-तप दलालीमें दे सकता हूँ ।

इस सहज-सुखकी प्राप्तिके साथ ही जरा-मरणकी शंका नष्ट हो जाती है । यह तो ऐसी ज्योति है, जो अन्धकारको नष्ट करके रामरूपी रत्नको प्रकट कर देती है ।

“मरन जीवन की संका नासी ।

आपन रगि सहज परगासी ॥

प्रगटी जोति मिटिआ अँधियारा ।

राम रतनु पाइआ करत विचारा ॥”

सहज समाधि तो गूँगेका गुड़ है । चखनेवाला क्योकर बता सकता है कि इसका स्वाद कैसा है !

‘कहुकबीर गूँगे गुड़ खाइआ पूछे ते किया कहीये’ ।

उसे समझनेके लिये भाषाकी बिल्कुल ही अपेक्षा नहीं । यहाँ भाषा मूक हो जाती है, और संकेत वावजूक, मुखर—

‘सैना-वैना कहि समझाओ गूँगे का गुड़ भाई’ ।

कभी-कभी तो अभिव्यक्तिका कोई भी साधन उस अनुभूतिको व्यक्त करनेमें असमर्थ हो जाता है । यही कारण है कि ब्रह्मके वर्णनमें निर्गुण-

सन्तोंने चिर-परिचित 'नेति-नेति' की प्रणाली अपनायी है । परमात्माका न रूप है, न रंग, न देह × । न उसकी कोई तौल है, न माप; न वह हल्का है, न भारी । सच तो यह है कि उसकी परख हो ही नहीं सकती † । वह अभिव्यक्तिके परे है ।

वाष्कलिने भावसे पूछा—'आत्मा क्या है ?' । भाव चुप रहे । वाष्कलिने समझा, शायद ऋषिने बात सुनी नहीं । फिर वही प्रश्न किया । इस बार भावने वाष्कलिको तीव्र दृष्टिसे देखा । वाष्कलिने समझा, शायद ऋषि अप्रसन्न हो गये । अतः उसने अबकी बार प्रश्नको नम्रतासे दुहराया । इस पर ऋषिने भुङ्गलाकर उत्तर दिया—'मैं बतलाता तो हूँ, आत्मा मौन है । तुमसे समझ भी हो' । † इसीलिये कबीरने कहा है—

'बोलना का कहिये रे भाई, बोलत बोलत तत्त नसाई' ।

ऐसे ब्रह्म को समझनेके लिए मर्म-दृष्टिको उद्बुद्ध करना पड़ता है । हठयोगकी साधनासे चरम तत्त्वकी प्राप्ति नहीं हो सकती । किसी तरह हुई भी, तो वह क्षणिक अनुभूति होगी, शाश्वत नहीं । कबीरने, इसलिये, 'पिपीलक-योग' की अपेक्षा 'विहंगम-योग' की साधना को श्रेष्ठतर बताया है—

"सतो धागा टूटा, गगन विनसि गया, सबद जु कहाँ समाई ।

ए ससा मोहि निसिदिन ब्यापै, कोइ न कहै समुभाई ॥

× "रूप, वरन वाके नहीं, सहजो रग न देह"—सहजोवाई ।

† "तोल न मोल, माप किछु नाही, गिनै ज्ञान न होई ।

ना सो भारी ना सो हलुआ, ताकी पारिख लखै न कोई ॥"

—कबीर ।

\* "वाष्कलिना च बाध्व पृष्ट. सन्नवचनेनैव ब्रह्म प्रोवाचेति श्रूयते—

स होवाच अधीहि भो इति । स तूष्णीं बभूव । तं ह द्वितीये वा तृतीये वा वचन उवाच 'ब्रूम खलु त्व तु न विजानासि । उपशान्तोऽयमात्मा," ।

नहिं ब्रह्मांड प्यंड पुनि नाही, पचतत्त्व भी नाही ।  
 इला प्यगुला सुषमन नाही, ए गुण कहाँ समाही ॥  
 नाहि ग्रिह-द्वार कछू नहि तहियाँ, रचनहार पुनि नाही ।  
 जोवनहार अतीत सदा सांगे, ये गुण तहाँ समाही ॥  
 टूटै बँधै बँधै पुनि टूटै, जव जव होइ विनासा ।  
 तबको ठाकुर अबको सेवग, को कारक विसवासा ॥  
 कहै कबीर यहु गगन न विनसै, जो धागा उन्माना ।  
 सीख सुने पढे का होई, जो नहि पढ़हि समाना ॥”

—हे सन्तो, हठयोगकी अनेक प्रक्रियाओके बाद जो ध्यान-रूपी सूत्र तैयार हुआ, वह जब टूटा, तो गगनवास या शून्य-समाधि भी नष्ट हो गयी; और जो अनाहत ध्वनि सुनाई देती रही, वह भी न जाने कहाँ चला गयी। मुझे यह संदेह बराबर बना हुआ है, पर कोई इसका समाधान नहीं कर सकता। वस्तुतः जो परम पद है, वहाँ पिंड, ब्रह्मांड, परमतत्त्व, इडा, पिंगला आदि नाड़ियाँ— ये सब हैं ही नहीं। कबीर कहते हैं कि यह सेवक-भावका जो धागा है, वह मेरी समझमें ऐसा है, जिससे कभी भी समाधि नहीं टूटती। यही समाधि वास्तवमें ‘सहज समाधि’ है, जिसकी कथा वस्तुतः अकथ और निराली है।  
 कबीर कहते हैं—

“सहज की अकथ कथा है निराली” ।

भक्त रैदासने भी इसी समाधिका गुणगान किया है—

“तोड़ू न पाती पूजू न देवा ।

सहज समाधि करूँ हरि-सेवा ॥”

बिना सहजकी सम्यक् प्रतीतिके मर्मा कवियोंको ‘उस’ का रहस्योद्घाटन करना तो दूर रहा, उसकी छाया भी पकड़में नहीं आ सकी। सहज-साधना उतनी सहज नहीं, जितनी नामसे ज्ञात होती है। इसके लिये निश्छल हृदयकी प्रेरणा और सद्गुरुका ज्योति-दान अनिवार्य है।

# परंपरागत योग और निर्गुणियोंकी योग-साधना

निर्गुण-संतोके बहुत पहले पतंजलिके पूर्व ही (विक्रम पूर्व द्वितीय शतकमें) वैदिक कालसे योगके किसी-न-किसी स्वरूपका उल्लेख मिलता आया है, और अब तो सिधुतटवर्तिनी मोहन-जो-दड़ो और हड़प्पाकी खुदाइयोसे प्राप्त ध्यानावस्थित मूर्तियोंके अध्ययनसे पुरातत्त्ववेत्ता यहाँ तक कहनेका साहस करने लगे हैं कि योगकी अवस्थिति वैदिक युगसे भी पूर्व मानी जानी चाहिये † । कहीं उपनिषदोंके ज्ञानयोगके रूपमें, कहीं गीताके कर्मयोगके रूपमें, कहीं पतंजलिके राजयोगके रूपमें, कहीं नारद, पुलस्त्य, गर्ग, वाल्मीकि, भृगु, दूहस्पति आदि आचार्योंके मंत्र-योगके रूपमें, कहीं अंगिरा, याज्ञवल्क्य, कपिल, वशिष्ठ, कश्यप और वेदव्यास आदि षट्चक्रभेदी आचार्योंके लययोगके रूपमें, कहीं मार्कण्डेय, भरद्वाज, मरीचि, जैमिनि, पराशर, भृगु, विश्वामित्र एवं सिद्धो और नाथपथियोंके हठयोगके रूपमें, कहीं जैनियोंके ध्यानयोगके रूपमें और कहीं निर्गुणियोंके सहजयोगके रूपमें इसके इतिहासकी बिखरी कड़ियाँ खोजकर सहज ही श्रृंखलाबद्ध की जा सकती हैं । 'ऋक्-संहिता' में कहा गया है कि योगके बिना कोई भी यज्ञ-कर्म सिद्ध नहीं होता ‡ । अथर्ववेदमें योग-द्वारा अलौकिक सिद्धि प्राप्त करनेका उल्लेख है । 'योग'

---

\* विशेष जानकारीके लिए देखियें—'मोहन-जो-दड़ो तथा सिधुसभ्यता' ले० श्री सतीशचंद्र काला (पृ० ११२-११४, १६०) ।

† "यस्मादृते न सिध्यति यज्ञो विषश्चितश्चन ।

स धीना योगमिन्वति ॥" —'ऋक्-संहिता' (मण्डल १, सूक्त १८, मंत्र ७) ।

शब्द यम-नियमादि अष्टांग योगके अर्थमें कठ, छान्दोग्य, तैत्तिरीय, मैत्राणी, श्वेताश्वतर आदि उपनिषदों में प्रयुक्त हुआ है † । फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि पतंजलिके राजयोगसे उसका साम्य है । हाँ, वाक्की लिखी हुई इक्कीस उपनिषदे ऐसी देखनेमें आयी हैं, †

† “यदा पचावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।  
बुद्धिञ्च न विचेष्टते तामाहुः परमा गतिम् ॥  
तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् ।”

—‘कठोपनिषद्’ ।

“तदस्मिञ्छरीरे सस्पर्शनोष्णिमान विजानाति । तस्यैषा श्रुतिर्यत्रै-  
तत्कर्णावपिगृह्य निनदमिव नद्युरिवाग्नेरिव ज्वलत उपशृणोति ।”

—‘छादोग्य उपनिषद्’ ।

“त्रिरुन्नत स्याप्य समं शरीर हृदीन्द्रियाणि मनसा सन्निरुध्य ।  
ब्रह्मोद्बुधेन प्रतरेत विद्वान्स्रोतासि सर्वाणि भयावहानि ॥  
प्राणान्प्रपीड्येह स युक्तचेष्टः क्षीणे प्राणे नासिकयोद्धवसीत ।  
दुष्टाव्ययुक्तमिव बाहमेनं विद्वान्मनो धारयेताप्रमत्तः ॥  
समे शुचौ गर्करावह्निवाल्मुकाविवर्जिते शब्दजलाश्रयादिभिः ।  
मनोऽनुकूले न तु चक्षुषीङ्गे गुहानिवाताश्रयणे प्रयोजयेत् ॥  
नीहारवूमाकर्णिलानिलाना खद्योतविद्युत्स्फटिकाशनीनाम् ।  
एतानि रूपाणि पुरसराणि ब्रह्माण्यभिव्यक्तिकराणि योगे ॥  
पृथ्व्याप्यतेजोऽनिलखे समुत्थिते पचात्मके योगगुणे प्रवृत्ते ।  
न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः प्राप्तस्य योगाग्निमय गरीरम् ॥  
लघुत्वमारोग्यमलोलुपत्वं वर्णप्रसाद स्वरसौष्ठवञ्च ।  
गन्धः शुभो मूत्रपुरीषमल्पं योगप्रवृत्तिं प्रथमा वदन्ति ॥”

—‘श्वेताश्वतर उपनिषद्’ ।

\* अद्वयतारक, अमृतनाद, अमृतविद्रु, क्षुरिका, तेजोविद्रु,

जिनका प्रतिपाद्य विषय ही योग है; और स्व० पं० बटुकनाथ शर्मा के मतसे इन्हींके आधार पर 'हठयोग-प्रदीपिका', 'शिव-संहिता' और 'गोरक्ष-पद्धति' आदि ग्रंथोंकी रचना हुई है, जिन्हे हम बहुत अशोभे नाथ-पंथकी योगिक धाराका मूल स्रोत कह सकते हैं। 'गोरक्ष-पद्धति'में कहा गया है कि योग-शास्त्र वेद-रूपी कल्प-वृक्षका ही फल है \* । पुराणोंमें भी वायुपुराणमें, जो अन्य पुराणोंकी अपेक्षा प्राचीन माना जाता है, पाशुपत-योगका उल्लेख है। पाशुपत-योगके आदि प्रवर्तक भगवान् शिव हैं। मंत्रयोग, लययोग, हठयोग और राजयोगके भी आदि प्रवर्तक भगवान् शिव ही माने जाते हैं। इसलिये शिव को 'योगीश्वर' कहा गया है। 'पिनाकपाणि' या 'भृगुपति'से भी जब उनकी संज्ञा दी जाती है, तो प्रतीक-पद्धतिसे उनका आदियोगी होना ही व्यंजित होता है × । उन्होंने स्वयं कहा है कि 'मेरे वतलाये हुए मार्गके अनुसार मुझमें मन लगाकर दूसरी वृत्तियोंका निरोध करना ही योग है † । 'शिवपुराण', 'लिङ्गपुराण', 'स्कन्दपुराण' और 'अग्निपुराण' में भी षट्चक्रोंका उल्लेख मिलता है; किन्तु पुराणोंके षट्चक्र-वर्णन और तन्त्रोंके षट्चक्र-वर्णनमें कुछ भेद है। पुराणोंमें इनका वर्णन सीधा-सादा

त्रिखिरिव, ब्राह्मण, दर्शन, ध्यानविदु, पाशुपतब्रह्म, ब्रह्मविद्या, मण्डल-ब्राह्मण, महावाक्य, योगकुण्डली, योगचूडामणि, योगतत्त्व, योगशिखा, वराह, 'शाण्डिल्य, हंस और योग उपनिषदे।

\* "द्विजसेवितशाखस्य श्रुतिकल्पतरो फलम् ।

शमन भवतापस्य योग भजत सत्तमा ॥"

—'गोरक्ष-पद्धति' ।

× 'शिवका स्वरूप' वामुदेवशरण अग्रवाल

—(शिवाङ्क, 'कल्याण', पृ० ४९१-५०४) ।

† "मयुक्तेनैव मार्गेण मय्यवस्थाप्य चेतसः ।

वृत्त्यन्तरनिरोधो य स योग इति गीयते ॥"



है, पर तन्त्रोंमें इनपर रहस्यात्मक आवरण डाल दिया गया है। 'देवी-भागवत'में भी पट्-चक्र-भेदनकी प्रणाली बतलायी गयी है। किस तरह मूलाधारमें कुण्डलिनीके साथ जीवको हंस-द्वारा मिलाया जाय, उसका भी उपाय उसमें उल्लिखित है। गीताके भाष्यमें शंकरने बतलाया है कि पहले अनाहतको वशमें करके साधक मूलाधार इत्यादिको जीतकर सुषुम्णाकी ओर जाता है। वह प्राणको दोनों भवोंके बीचमें रखकर पुरुषकी ज्योतिके दर्शन करता है।

बौद्धोंकी भी योग पर आस्था थी। स्वयं बुद्धने ज्ञान प्राप्त करनेके पूर्व बहुतेरी योगिक प्रक्रियाओंका आश्रय लिया था। अभी तक यह अज्ञात है कि उन्हे ज्ञान प्राप्त करनेमें योग-प्रदत्त सिद्धियाँ कहाँ तक सहायक हुई थीं। गान्धारी विद्या, आवर्त्तनी विद्या तथा इसी तरहकी अन्य विद्यायें भी बुद्धके जीवन-कालमें ही पनप रही थीं। 'ललित-विस्तर'में स्पष्टतः ऐसी विद्याओंका उल्लेख पाया जाता है। 'सुत्त-पिटक'के अनेक सुत्तोंमें बुद्धने समाधिकी शिक्षा दी है। 'धम्मपद'के 'मग्गवग्गो' नामक प्रकरणके दसवें श्लोकमें कहा गया है कि योगाभ्यासे ज्ञान बढ़ता है, योग न करनेसे ज्ञानका क्षय होता है ×। बुद्धकी प्राचीनतम मूर्ति पद्मासनमें ही उपलब्ध हुई है। "आचार्य बुद्धघोषका 'विशुद्धिमग्ग' योगपर बौद्धधर्ममें सबसे अधिक प्रमाणित तथा उपादेय ग्रन्थ है, जिसमें हीनयानकी दृष्टिसे ध्यानयोगका विस्तृत तथा विशद विवेचन मिलता है। महायानमें भी योगका महत्त्वपूर्ण स्थान है। योग और आचारपर समधिक महत्त्व प्रदान करनेके कारण ही विज्ञानवादी 'योगाचार'के नामसे अभिहित किये जाते हैं।" † मंत्रयान और वज्रयानमें तो इसकी महत्ता सर्वोपरि हो गयी। पंच-ध्यानी बुद्धों (वैरोचन, रत्नसंभव, अमिताभ, अमोघसिद्धि और अक्षोभ्य) की कल्पनमें हम हठयोगका बहुत-कुछ आभास पाते हैं। प्रसिद्ध बौद्ध

× "योगा वे जायसी भूरि आयागा भूरिस्सङ्खयो."।

† 'बौद्ध-दर्शन' (पृ० ३९५) : पं० बलदेव उपाध्याय।

नागार्जुनके विषयमें कहा जाता है कि उसने नासिका-रन्ध्रसे जल चढ़ा-  
चढ़ाकर अपनी आयु बढ़ा ली थी। इस तरहकी क्रिया योग-मार्गमें षट्-  
कर्मके ही अन्तर्गत मानी जायगी।

जैनियोंने भी योगकी प्रतिष्ठा की थी। आचार्य हेमचंद्रकृत योग-  
शास्त्रमें धर्म-ध्यानके अंतर्गत 'पदस्थ' नामक ध्यानमें षट्चक्र-  
भेदनकी विधिका उल्लेख है।

महाभारतमें योग और योग-शास्त्रके वर्णन हजारों जगह पाये जाते  
हैं; फिर भी पतंजलिके नाम तकका उसमें उल्लेख नहीं है। इससे  
ऐसा प्रतीत होता है कि पतंजलिके योग-सूत्रोंकी रचना महाभारत-  
के बाद हुई होगी। महाभारतके 'शांतिपर्व'के ३१६वें अध्यायमें योगका  
विस्तृत वर्णन है। इसमें पतंजलिके अष्टाङ्ग-योगकी क्रियाओंतक  
का उल्लेख है। 'अनुशासन-पर्व'के १४वें अध्यायमें अणिमा, महिमा,  
प्राप्ति, सत्ता, तेज और अविनाशिका—ये छः योगकी सिद्धियाँ वर्णित  
हैं। महाभारतमें योगकी परंपराका भी व्योरेवार इतिहास मिलता  
है। सर्वप्रथम यह योग हिंगण्यगर्भने वशिष्ठको सिखाया, वशिष्ठने  
नारदको और नारदने भीष्मको। 'शांतिपर्व'के २१४वें अध्यायमें शांडिल्य  
भी योगके आचार्य माने गये हैं।

महाभारतसे ही संबद्ध हिंदुओंकी प्रसिद्ध पुरातक 'श्रीमद्भगवद्गीता'  
का भी योगसे विरोध नहीं। कितने विद्वान् तो गीताको योगशास्त्र कहते  
हैं, जिसके प्रमाणमें वे उसके प्रत्येक अध्यायके अंतमें आये हुए  
'योगशास्त्रे' शब्दका उल्लेख करते हैं †। गीताके छठे अध्यायमें योगीको  
कर्मकांडियो, ज्ञानियों और तपस्वियोंसे भी श्रेष्ठ कहा गया है ×। इसमें

† "ॐ तत्सदिति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया  
योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे "योगोनाम" अध्याय"।

× "तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मनोऽधिक।

यौगिक विध्योका साङ्गोपाङ्ग उल्लेख है, जो 'श्वेताश्वतरउपनिषद्'-  
द्वारा प्रतिपादित पद्धतिमें सर्वांशतः मिलता है \* । जानेश्वरने भी  
गीताको योगशास्त्र कहा है । लेकिन गीताके योग-मार्गका पर्यवसान कर्म-  
मार्गमें होता है । कृष्ण योगी होकर भी कर्मयोगी हैं । वस्तुतः देखा जाय  
तो योगमार्गका कर्म-मार्गसे कोई विरोध नहीं । स्वयं आदियोगी महादेवने  
लोकमंगलकी भावनासे प्रेरित होकर ही विष तक्रका पान कर लिया  
था । निर्गुण-संतोंने इसी अर्थमें योगकी दीक्षा ली । उनके सामने  
यौगिक साधनाके अतिरिक्त समाजके प्रति कुछ कर्त्तव्य भी था ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥” —‘गीता’ ।

\* “योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकाकी यतचित्तात्मा निरागीरपरिग्रहः ॥१०॥

गुचौ देगे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।

नात्युच्छ्रित नातिनीच चैलाजिनकुणोत्तरम् ॥११॥

तत्रैकाग्रं मनं कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।

उपविश्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥

समं कायगिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिग्ब्रह्मवलोकयन् ॥१३॥

प्रज्ञातात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥

युञ्जन्नेव सदात्मानं योगी नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५॥

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चाति स्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥१६॥

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥१७॥”

—‘गीता’ अध्याय ६।

यह उनका कर्मयोग ही है कि उन्होंने तत्कालीन संघर्षमय वातावरणमें प्रेम और सहिष्णुताकी महत्ताका निरूपण किया है, और उपेक्षित शूद्रोंको उनकी वास्तविक स्थितिसे परिचित कराया है।

इसके अतिरिक्त भी निर्गुण-संतोंने नाम-स्मरणके प्रसंगमें मन्त्र-योगका आश्रय लिया है, और आत्मसमर्पणके प्रसंगमें भक्तियोगकी महत्ता स्वीकार की है। ध्यानयोगकी ओर भी उनकी प्रवृत्ति देखनेको मिल सकती है। मायाके प्रत्याख्यानके लिये उन्होंने ज्ञानयोगका सहारा लिया है। लेकिन इतना तो निर्विवाद कहा जा सकता है कि हठयोग, लययोग और सहजयोगकी जितनी प्रधानता उनकी रचनाओमें है, उतनी अन्यान्य यौगिक क्रियाओकी नहीं। और इसका भी कारण है। इसमें सन्देह नहीं कि निर्गुणमत नाथपंथका ही संशोधित और परिर्वर्द्धित संस्करण है। नाथपंथमें हठयोग और लययोग-जैसी साधनात्मक प्रक्रियाको भी स्वीकार किया गया है। लेकिन कबीर-दादू प्रभृति संतोंने, जो हठयोग और लययोगकी निस्सारताका अनुभव कर चुके थे, इस कृच्छ्र-साधनाका प्रत्याख्यान कर सहजयोग का गुणगान किया है।

सिद्धपंथ, नाथपंथ और निर्गुणमत एक ही साधना-पद्धतिके तीन विकास-स्तम्भ हैं। सिद्धोंने आठवीं शताब्दीसे लेकर बारहवीं शताब्दी तक बौद्धतंत्रोंको स्पष्टतया अपने साहित्यमें प्रश्रय दिया। कितने सिद्धोंने तो संस्कृतमें तंत्र-ग्रंथोंकी रचना तक की है। उनके रचे हुए ग्रंथोंमें सरोजवज्रकी 'गुह्यसिद्धि' तथा 'हेवज्रतंत्र', उनके शिष्य अनंगवज्रकी 'प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि', 'श्रीहेवज्रशासन' और 'हेवज्रनामसाधनोपायिका', अनंगवज्रके शिष्य इन्द्रभूति की 'सहजसिद्धि', 'चक्रसंवर' आदि तथा इनकी भगिनी श्री लक्ष्मीकरा देवीकी 'अद्वयसिद्धि' विशेष महत्वपूर्ण हैं। इन्हीं ग्रंथोंमें प्रतिपादित यौगिक प्रक्रियाये सिद्धोंकी कविताओका प्रधान अंग बनीं। कौलोकी

‘चक्रपूजा’ की तरह वज्रयानियों ने भी साधना में मद्य-मांस-मैथुन की अनुमति दे रखी थी। कहा जाता है कि कौलो की तरह शार्वदिक अर्थ में ही इनका महत्त्व नहीं था, बल्कि ये एक-एक साधना के प्रतीक थे, जिसका रहस्योद्घाटन डाक्टर प्रबोधचन्द्र वागची ने अपनी पुस्तक ‘*Studies in Tantras*’ में किया है। लेकिन बाद में सिद्धों ने अपनी अतृप्त वासना की तृप्तिके लिये प्रतीक को आँखों के सामने से सर्वान्त हटा दिया, और सहज ही इन्द्रिय-लिप्सा के शिकार हो गये। उन्होंने प्रतीक को भौतिक अर्थों में ग्रहण किया। अब तो बड़े धडल्ले के साथ ‘गुह्यममाजतंत्र’ में प्रतिपादित ‘मांसभक्षण’, ‘सुरापान’ और ‘सुन्दरीसंग’ की उपासना अष्ट-सिद्धियों की दायित्री मानी जाने लगी। सिद्धों ने खुले आम स्त्री-प्रसंग की प्रशंसा की और उनके अपने घृणित प्रयोगों ने कामुकों में साहस भर दिया। चौरासी सिद्धों की संख्या ने रतिशैली की सख्या पर अपनी छाप डाली।

इन्हीं अश्लील विधानों के प्रतिक्रिया-स्वरूप नाथपंथ की उद्भावना होती है। गोरखनाथ द्वारा प्रवर्तित नाथपंथ सैद्धान्तिक दृष्टि से शैवमत के अन्तर्गत आता है, और उसमें वर्णित हठयोग-सम्बन्धी क्रियाएँ भी शैव और शाक्ततंत्रों से ही ली गयी हैं, फिर भी यह प्रमाणित रूप से नहीं कहा जा सकता कि सिद्धों के बौद्ध-तंत्र से गोरख ने कुछ भी नहीं लिया है। ‘गोरखनाथ ऐण्ड दि कनफटा योगिज’ में जार्ज डब्ल्यू ब्रिग्स ने यहाँ तक कहा है कि गोरखनाथ पहले वज्रयानी बौद्ध थे, बाद जाकर मत्स्येन्द्रनाथ के शैव-मत में दीक्षित हुए। हाल में ही गोरखनाथ के गुरु मत्स्येन्द्रनाथ की लिखी पुस्तक ‘कौल-ज्ञान-निर्णय’ का प्रकाशन हुआ है, जिसका संपादन डाक्टर प्रबोधचन्द्र वागची ने किया है। इसके अध्ययन से ऐसा पता चलता है कि मत्स्येन्द्रनाथ का सम्बन्ध योगिनी कौल से था,

---

अणिमा, लघिमा, महिमा, प्राप्ति, प्राकाम्य, ईशित्व, वशित्व, और कामावसायित्व—ये अष्टसिद्धियाँ हैं।

जिसकी उत्पत्ति कामरूपसे हुई थी—‘कामरूपे इदं शास्त्रं योगिनां हि गृहे-  
गृहे’। इसी पुस्तकसे यह भी जान पड़ता है कि योगिनी कौलका नाम  
सत्ययुगमे महाकौल, त्रेतामें सिद्धकौल और द्वापरमें सिद्धामृत था।  
किंवदंतियोंसे ऐसा पता चलता है कि गोरखनाथने मत्स्येन्द्रनाथकी योगिनी  
कौलको परिष्कृत कर पुनः उसे सिद्धामृतका रूप दिया। बात जो भी  
हो, पर इस विवरणसे इतना तो स्पष्ट जान पड़ता है कि गोरखनाथका  
संबंध कौलमार्गसे अवश्य था।

‘कौल’ शब्द ‘कुल’ शब्दसे बना है। ‘कुल’का अर्थ है ‘कुण्डलिनी  
शक्ति’ और ‘अकुल’का अर्थ है ‘शिव’। जो व्यक्ति योग-विद्याके सहारे  
कुण्डलिनीका उत्थानकर सहस्रारमें स्थित शिवके साथ संयोजन करा देता  
है, उसे ही ‘कौल’ या ‘कुलीच’ कहते हैं। कुण्डलिनीके साथ जो आचार  
किया जाता है, उसे कुलाचार कहते हैं। यह आचार मांस, मद्य, मत्स्य,  
मुद्रा और मैथुन है<sup>१</sup>। इन पंचमकारोंकी साधना कौल-मार्गमें नितान्त  
वाञ्छनीय वतलाया गयी है। +

पंचमकारोंका भी प्रतीकके रूपमें महत्त्व है। पं० बलदेव उपाध्याय  
ने तांत्रिक ग्रन्थोंसे उद्धरण दे-देकर इन प्रतीकोंका रहस्योद्घाटन  
किया है।

मद्य—“मद्यका अर्थ यह बाहरी शराब नहीं है, प्रत्युत ब्रह्मरंध्रमें  
स्थित जो सहस्रदलकमल है, उससे सुधा क्षरित होती है, उसे ही मद्य  
कहते हैं। उसीको पीनेवाला व्यक्ति मद्यप कहलाता है। यह खेचरी मुद्राके  
द्वारा सिद्ध होता है। इसलिये तंत्रोका कथन है—

<sup>१</sup> ‘बौद्ध-दर्शन’ (पृ० ४२२)—पं० बलदेव उपाध्याय।

+ “मद्य मासञ्च मत्स्यञ्च मुद्रामैथुनमेवच।

मकारपञ्चक देवि देवताप्रीतिकारकम् ॥”

—‘श्री कुलार्णवतत्र’।

“व्योमपकज निस्यन्दमुधापानरतो नर ।

मधुपायी सम प्रोक्तरित्वरे मद्यपायिन ॥”

—‘कुलार्णव नत्र’ ।

“जिह्वया गलसयोगात् पिवेत् तदमृत तदा ।

योगिभिः पीयते तत्तु न मद्य गौडवैष्टिकम् ॥”

—‘गन्धर्वतंत्र’ ।

मांस—“जो पुरुष पुण्य और पाप-रूपी पशुओको ज्ञान-रूपी खड्गके द्वारा मार डालता है, और अपने मनको ब्रह्ममें लीन करता है, वही मांसाहारी है” । ‘कुलार्णव’का कथन है—

“पुण्यापुण्य पगुं हत्वा जानखड्गेन योगवित् ।

परे लय नन्येच्चित्त मासागी स निगद्यते ॥”

मत्स्य—“शरीरस्थ इडा और पिंगला नाड्योका नाम गंगा तथा यमुना है । इनमे प्रवाहित होनेवाले श्वास और प्रश्वास दो मत्स्य है । जो साधक प्राणायाम-द्वारा श्वास-प्रश्वास बन्द कर कुम्भकके द्वारा प्राण-वायुको सुषुम्नाके भीतर संचालित करता है, वही यथार्थ मत्स्य-साधक है । ‘आगमसारका’का कहना है—

“गगायमुनयोर्मध्ये द्वौ मत्स्यौ चरत सदा ।

तौ मत्स्यौ भक्षयेत् यस्तु सभवेन्मत्स्यसाधकः ॥”

मुद्रा—“सत्संगके प्रभावसे मुक्ति मिलती है, और असत् संगके प्रभाव से बन्धन प्राप्त होता है । इसी असत् संगके त्यागका नाम मुद्रा है । ‘विजयतंत्र’का यही मत है—

“सत्संगेन भवेन्मुक्तिरसत्संगेषु बन्धनम् ।

असत्सगमुद्रण यत्तु तन्मुद्रा परिकीर्तिता ॥”

मैथुन—“मैथुनका अर्थ है ‘मिलना’ । किसका ? सहस्रारमें स्थित शिवका तथा कुण्डलिनीका, अथवा सुषुम्नाका तथा प्राणका । स्त्री-सहवाससे वीर्यपातके समय जो सुख मिलता है, उससे शतकोटिगुणित

अधिक सुख सुषुम्नामे प्राण-वायुके स्थित होनेसे होता है—

ईडापिगलयौ प्राणान् सुषुम्णाया प्रवर्तयेत् ।

मुषुम्णाशक्तिरुद्दिष्टा जीवोऽयं तु परः शिव ।

तयोस्तु सगमे देवै सुरत नामकीर्तनम् ॥” ×

इसी प्रतीक-पद्धतिको ध्यानमें रखते हुए ‘मेरुतंत्र’ में कहा गया है कि “जो ब्राह्मण परद्रव्यमें अंध-तुल्य है, परस्त्रीके विषयमें नपुंसक है, परनिदामें मूक, और अपनी इन्द्रियोको वशमें रखनेवाला है, वही इस कुलका अधिकारी है” \* । ‘कुलकरणतंत्र’ के अनुसार साधक सच्चरित्र होना चाहिए; मदिरा और स्त्री उसके लिए वर्जित है। ‘महानिर्वाणतंत्र’ में तो साफ कहा गया है कि वेश्यागामियो को, और उनको जो कुमारी कन्याओंको बुरी निगाहसे देखते हैं, राज्यकी ओरसे दंड मिलना चाहिए ।

पर गोरखनाथने अपनी आंखोंके सामने ही सिद्धोंको प्रतीकके साथ खिलवाड़ करते देखा था; इसलिए स्वभावतः पंचमकारोंके प्रति उनके हृदयमें श्रद्धाका भाव नहीं रह गया । इन्होंने खुलकर ‘मद्य-मास-मैथुन’ के विरोधमें लिखा है †, जिससे निवृत्ति पाकर ही योग-मार्ग में

× पंचमकारविषयक यह विवरण बलदेव उपाध्यायके ‘भारतीय दर्शन’ से लिया गया है ।

\* “परद्रव्येषु योजन्वश्च, परस्त्रीषु नपुंसक ।

परापवादे यो मूकः, सर्वदा विजेतेन्द्रियः ॥

तस्यैव ब्राह्मणस्यात्र, वामे स्यादधिकारिता ॥” —‘मेरुतंत्र’ ।

† “आफू खाय भागि भसकावै । तामै अकलि कहौं ते आवै ।

चढता पित्त ऊतरता वाई । तातै गोरष भागि न षाई ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।

“जोगी होई पर निन्दा भपै । मद मास अरु भागि जो भपै ।  
इकोतुरसै पुरिपा नरकाहि जाइ । सति सति भाषत श्री गोरख राइ ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।



वास्तविक सफलता मिल सकती है। उनकी साधना प्रवृत्तिमूलक नहीं, निवृत्तिमूलक है।

गोरखनाथकी प्रायः सारी-की-सारी रचनायें परंपराभुक्त यौगिक क्रियाओकी पद्यबद्ध आवृत्ति हैं। गोरखका हठयोग भी कोई उनकी अपनी कल्पना नहीं, बल्कि पतंजलिके राजयोगका ही तांत्रिकोके संयोगसे नवीन रूपांतर है। गोरखके पहले भी मार्कण्डेय मुनिका हठ-योगीके रूपमें उल्लेख मिलता है। परंतु गोरखनाथ और मार्कण्डेयके योगमें थोड़ा-बहुत अन्तर है। गोरख-द्वारा उपदिष्ट योगके छः अंग×

“अवबू मास भषत दया धरमका नास । मद पीवत तहाँ प्राण निरास ॥  
भागि भषत ग्यान ध्यान पोवत ॥ जम दरवारी ते प्राणी रोवंत ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।

“वामा अगे सोडवा जमचा भोगवा, संगे न पीवणा पाणी ।”

—‘गोरख-वानी’ ।

“भग राकसि लो, भग राकसि लो विण दंता जग पाया लो ।

ग्यानी हुता मु ग्यांन मुष रहिया, जीव लोक आपै आप गंवाया लो ॥

दिन-दिन वाघिनि सीया लागी, रात्री सरीरै सेषै ।

विपै लुवधी तत बूझै, धरि लै वाघनी पोपै ॥

चामै चाम घनता लोई, दिन-दिन छीजै काया ।

आपा परचै गुर मुपि न चिन्है, फाड़ि-फाड़ि वाघणी पाया ॥

वाघनी उणया वाघनी निपाया वाघनी पाली काया ।

वाघनी डाकरै जोरियौ पापरै, अनमुई गोरष राया ॥” —‘गोरख-वानी’ ।

“द्विधा हठ स्यादेकस्तु गोरक्षादिषु साधकः ।

अन्यो मृकण्डपुत्राद्यौ साधितो हठसंज्ञकः ।”

× “आसनं प्राणसरोधः प्रत्याहारश्च धारणा ।

ध्यानं ममाधिरेतानि योगाङ्गानि वदन्ति षट् ॥”

—‘गोरक्षपद्धति’ ।

धतलाये गये हैं; पर मार्कण्डेयके विषयमें यह कहा जाता है कि वे अष्टांग योगके समर्थक थे। फिर भी गोरखनाथने प्रकारांतरसे यम-नियमकी महत्ता अपनी रचनाओंमें यत्र-तत्र मान ली है, और कहीं-कहीं तो इनपर अत्यधिक जोर दिया है, क्योंकि इन्हींका तिरस्कार करके सिद्धोंने योग-साधनाको कलंकित कर दिया था।

नाथपंथियों की रचनाओंको समझनेके लिए योगके पारिभाषिक शब्दोंकी पूर्ण प्रतीति अत्यंत आवश्यक है। सच पूछा जाय तो योग अनुभवका विषय है, जिसकी अनुभूति सच्चे गुरुके पथ-निर्देशसे होती है। अध्ययनसे सैद्धांतिक ज्ञान भले हो जाय, पर व्यवहारमें उसकी कोई विशेष उपादेयता नहीं। यही कारण है कि योगपरक ग्रंथोंमें गुरुकी प्रशंसामें पन्ने-के-पन्ने रँग दिये गये हैं।

योग क्या है, इसके स्पष्टीकरणके लिए कोशकारोंने पैंतीस-चालीस अर्थ तक गिनाये हैं, पर इन सारे अर्थोंका मूल स्वर है—दो पदार्थोंका मिलन या संयोग। योगका व्युत्पत्तिमूलक अर्थ भी 'संयोग' ही होता है। 'युजिर योगे' धातुके आगे 'कर्तरि छञ्' प्रत्यय लगानेसे व्युत्पन्न होनेवाले 'योग' शब्दका अर्थ 'मेल' है, और 'करणे घञ्' लगाने पर उसका अर्थ 'मिलानेवाला' होता है। इस तरह मिलना भी योग है, और मिलाने-वाला भी योग है। अमरकोषमें 'योग सन्नहनोपायध्यानसङ्गतियुधितषु' कहा है। "पुराण-कालमें जब देश की बोली संस्कृत थी, तब युद्धके लिए योद्धाओंको 'सन्नहन' अर्थात् सन्नद्ध हो जाना, कवच पहनने और हथियार उठानेके लिये 'योगो योग' ऐसी पुकार होती थी। 'उपाय'को भी 'योग' कहते हैं। वैद्यकके नुस्खको भी 'योग' कहते हैं—'इत्ये योगः', 'इति द्वितीयो योग', अर्थात् रोगको दूर करनेका उपाय। यहाँ भी 'योग' संयोग के ही अर्थसे व्यवहृत हुआ है—कहीं इष्टफलसाधनेके लिए विविध कारणों और करणोंका संयोग, और कहीं औषधियोंमें कई जड़ी बूटियोंका संयोग।" पर रूढ़ अर्थमें पतंजलिके अष्टाङ्ग योगका ही ग्रहण

‘योग’के द्वारा होता है ।

सिद्धो, नाथपंथियों और निर्गुणियोंका पतंजलिके राजयोगसे उतना सीधा संबंध नहीं दिखलाई देता, जितना उसीके नवीन रूपांतरित स्वरूप हठयोगसे । पर इसका भी पर्यवसान राजयोगमें होता है । हठयोग साधन है, साध्य नहीं । राजयोग ही सच्चे योगियोंका अभीष्ट है, जिसका गंतव्य है असंप्रज्ञात समाधि । असंप्रज्ञात समाधिके दो भेद होते हैं—भाव प्रत्यय और उपाय प्रत्यय । भाव प्रत्ययमें भी चित्तवृत्तिका निरोध होता है और उपाय प्रत्ययमें भी, लेकिन जहाँ एकमें वास्तविक ज्ञानोपलब्धि नहीं होती, वहाँ दूसरेमें प्रज्ञा अर्थात् शुद्ध ज्ञानका उदय होता है । इसलिए भाव-प्रत्ययको जड़-समाधि कहते हैं, और उपाय प्रत्ययको कैवल्यवस्था । संतोने उपायप्रत्ययमूलक असंप्रज्ञात समाधिको ही अभीष्ट माना है ।

पर हठयोग का भी अपनी जगह पर महत्व है । इसका संबंध विशेषतः शरीरकी स्थूल क्रियाओसे रहा करता है; पर स्थूलका प्रभाव सूक्ष्म पर पड़ेगा ही, ऐसा हठयोगियोंका विश्वास है । “सूक्ष्म शरीरके भावके अनुरूप ही स्थूल शरीरका संगठन होता है, तथा सूक्ष्म शरीर और स्थूल शरीर एक संबंधयुक्त होकर रहते हैं; तब इसमें क्या बाधा है कि स्थूल शरीरके कार्यों-द्वारा सूक्ष्म शरीर पर आधिपत्य नहीं किया जा सकता ?” \* इसलिए अगर यह कहा जाय कि हठयोग राजयोग की पहली सीढ़ी है तो अत्युक्ति न होगी ।

डा० रामकुमार वर्माने ‘हठयोग’ का अर्थ बलपूर्वक ईश्वरसे मिलना बतलाया है, † पर ‘गोरक्ष-पद्धति’, ‘हठयोग-प्रदीपिका’ आदि पुस्तकोंमें चन्द्रमा और सूर्यका मिलन ही ‘हठयोग’ कहा गया है । ‘ह’का अर्थ है सूर्य, और ‘ठ’का अर्थ है चन्द्रमा । इड़ाको चन्द्रमा और पिण्डलाको सूर्य

\* ‘कल्याण’— साधनाङ्क ।

† ‘कवीरका रहस्यवाद’ (पृ० ६०) : डा० रामकुमार वर्मा ।

कहा जाता है । इनका मिलन तभी सम्भव है, जब यौगिक क्रियाओंसे सुषुप्त कुण्डलिनी शक्तिको उद्बुद्ध किया जाय । इसलिए हठयोगको 'कुण्डलिनी-योग' भी कहते हैं ।

“कुण्डलिनी शक्ति वैदिक सिद्धांतानुसार नहीं है, तथा वेदानुकूल दर्शन शास्त्रोंमें इसका ग्रहण नहीं हुआ है । अधिक क्या, पातंजल योग-शास्त्रमें कुण्डलिनी अथवा षट्चक्र आदिमें किसी एकका भी उल्लेख नहीं है । बौद्ध तथा जैनादि ग्रंथोंमें भी स्पष्ट रूपसे कुण्डलिनीकी कोई आलोचना नहीं है । यह तंत्र-शास्त्र का अंतरंग विषय है” † । सिद्धोंने बौद्धतंत्र से और नाथपंथियोंने शाक्त-तंत्रसे कुण्डलिनी-योग और उसकी सारी प्रक्रियाओंको ज्यो-का-त्यो अपने साहित्यमें ले लिया है ।

समष्टिमें परिव्याप्त महाकुण्डलिनी शक्ति ही व्यष्टिमें कुण्डलिनी शक्ति कहलाती है, जो जाग्रत, सुषुप्ति या स्वप्नकी अवस्थामें निश्चेष्ट रहती है; पर यौगिक क्रियाओंसे उसे जगाकर ऊर्ध्वमुखी किया जाता है । इसे उद्बुद्ध करनेमें प्राणायाम विशेष सहायक होता है, पर इसके भी पूर्व ग्रम, नियम और षट्कर्मसे \* निवृत्त होकर आसनका अभ्यास करना चाहिये । आसनोंकी संख्या चौरासी लाख योनियोंकी तरह चौरासी लाख बतलायी गयी है, पर केवल योगीश्वर ही इन सबके ज्ञाता हैं । योग

† 'कुण्डलिनी शक्ति'—'द्विवेदी-अभिनदन-ग्रंथ' (पृ० १७१ )

—म० म० प० गोपीनाथ कविराज ।

\* “अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमा ”—'योग-दर्शन', २।३० ।

“शीघ्रसतोषतप स्वाध्यायेश्वरप्रणिध्यानानि नियमा ” ।

—'योग-दर्शन', २।३२ ।

“धीतिर्वस्तिस्तथा नेतिलींलिकी त्राटक तथा ।

कपालभातिश्चैतानि षट् कर्माणि समाचरेत् ॥”

शास्त्रमें तो केवल चौरासी आसनोका निर्देश है, जिसमें 'गोरक्षपद्धति' के अनुसार सिद्धासन और ब्रह्मासन ही प्रमुख हैं । 'शिव-संहिता' के अनुसार भी आसन्न चौरासी ही हैं; पर उनमें चार मुख्य माने गये हैं— सिद्धासन, पद्मासन, उग्रासन और स्वरितकासन । पद्मासन इनमें सर्वश्रेष्ठ है । इसका अभ्यास योगियोंके लिये अभीष्ट है ।

प्राणायामके पहले नाड़ी-शुद्धि भी योग-शास्त्रमें आवश्यक बतलायी गयी है । 'गोरक्ष-पद्धति' और 'हठयोग-प्रदीपिका' के अनुसार शरीरमें वहत्तर हजार नाड़ियाँ हैं, जिनमें वहत्तर ही मुख्य हैं, और वहत्तर में इड़ा, पिंगला, सुषुम्णा, गांवारी, हस्तिजिह्वा, पूषा, यशस्विनी, अलंबुषा कुहू और शंखिनी, ये दस नाड़ियाँ प्रधान हैं । पुनः इनमें भी इड़ा, पिंगला और सुषुम्णा सर्वप्रधान हैं × । लेकिन सिद्धिके लिये इड़ा और पिंगलाकी अपेक्षा सुषुम्णाका महत्त्व अधिक है । सुषुम्णाके भीतर वज्रानाड़ी, इसके भीतर चित्रिनी नाड़ी, और इसके भीतर सूक्ष्मसे सूक्ष्मतर ब्रह्मनाड़ी है, जिससे

“आसनानि च तावन्ति यावन्तो जीवजन्तव ।

एतेषामखिलान् भेदान् विजानाति महेश्वर ॥

चतुरशीतिलक्षाणामेकैकं समुदाहृतम् ।

ततः शिवेन पीठानां षोडशोऽनं गतं कृतम् ॥

आसनेभ्यः समस्तेभ्यो द्वयमेतदुदाहृतम् ।

एकं सिद्धासनं प्रोक्तं द्वितीयं कमलासमम् ॥”- गोरक्षपद्धति ।

× “द्वाप्तसि सहस्राणि नाडी द्वारणि पजरे” ।

तेषु नाडीसहस्रेषु द्विप्तसिरुदाहृता ।

प्रवाना प्राणवाहिन्यो भूयस्तामु दश स्मृता ॥

इडा च पिंगला चैव सुषुम्णा च तृतीयका ।

गान्धारी हस्तिजिह्वा च पूषा चैव यशस्विनी ॥

अलम्बुषा कुहूचैव शंखिनी दशमी स्मृता ।

एतन्नाडीमयं चक्रं ज्ञातव्यं योगिभिः सदा ॥” ‘हठयोग-प्रदीपिका’ ।

होकर कुण्डलिनी शक्ति सहस्रारमें गमन करती है। नाभिके ऊपर शरीरके मध्यभागमें कंदका स्थान है, जिसकी आकृति कुक्कुटके अंडेके समान है। शरीरकी सभी नाड़ियोंका उत्पत्ति-स्थान यही है<sup>२</sup>। यहींसे नाड़ियाँ भिन्न-भिन्न दिशाओंकी ओर जाती हैं। नासिकाके वाम भागमें इडा, दक्षिण भागमें पिंगला और मध्य भागमें सुषुम्णा नाड़ी है। सुषुम्णा नाड़ी ही सिद्धि देनेवाली है<sup>३</sup>। सुषुम्णाको अग्नि नाड़ी भी कहते हैं। 'वज्रकुलपिटक' में इन्हे ही ललना, रसना और अवधूती कहा गया है। गंगा, यमुना और सरस्वती इन्हींकी दूसरी संज्ञा है ×। इन्हे वशमें करनेसे प्राणायाम सुलभ हो जाता है।

श्वास-निरोधको प्राणायाम कहते हैं। इसकी तीन अवस्थाएँ हैं— पूरक, रेचक और कुम्भक। पूरक में श्वास लिया जाता है, रेचकमें श्वास छोड़ा जाता है, और कुम्भकमें उसे भीतर रखते हैं। श्वास और प्रश्वास, इन दोनोंकी गतिके बंद कर देने को प्राणायाम कहते हैं। जब तक श्वास-प्रश्वास चलते रहते हैं, तब तक चित्त स्थिर नहीं रहता; और चित्त के चंचल रहनेसे योगमें सिद्धि नहीं मिलती। उपनिषद्के अनुसार पूरकका ध्यान महावीरमें करना चाहिये, जिसके चार हाथ होते हैं (विष्णु), कुम्भकका ध्यान हृदयमें और रेचकका ललाटमें, जहाँ रुद्रकी मूर्ति है। तब कही जाकर प्राणायामके साधनेमें सुगमता हुआ करती है।

२ "अस्ति नाभेरध कदो देहमध्यगत सदा।

कुक्कुटाण्डसमाकार सर्वनाडीसमाश्रयः ॥"

—'योगरसायनम्'।

३ "इडा वामे स्थिता नित्य पिंगला दक्षिणे तथा।

सुषुम्णा मध्यगा ज्ञेया योगसिद्धिप्रदायनी ॥"

—'योगरसायनम्'।

× "इडा भोगवती गंगा पिंगला यमुना नदी।

इडापिंगलयोर्मध्ये सुषुम्णा च सरस्वती ॥"

पर इसके निमित्त केवल नाडी-ज्ञान ही अपेक्षित नहीं, बल्कि प्राण, वायु और मुद्रा पर भी अधिकार करना चाहिए। पंचप्राण मुख्य माने गये हैं— प्राण, अपान, समान, उदान और व्यान। पंच प्राणोंके ही आधार पर पंच वायु हैं— प्राण, अपान, समान, उदान और व्यान। मुद्रायें भी पाँच प्रसिद्ध हैं—महामुद्रा, खेचरी मुद्रा, उड्डीयान बंध, जालंधर बंध और मलबंध। खेचरी मुद्रा सभी मुद्राओंमें श्रेष्ठ मानी गयी है। इनमें सिद्ध होते ही धारणा, ध्यान और समाधिके सहयोगसे कुण्डलिनी शक्ति स्वयमेव उद्बुद्ध हो जाती है।

कंद के ऊपरके भागमें कुण्डलिनी शक्तिका स्थान है, जो साढ़े तीन बलयोंके आकारवाले मर्पके समान कुण्डलाकार है \*। जिस मार्गसे योगी अपने प्राणको मस्तकमें ले जाते हैं, उसके द्वारको अपने मुखसे रोककर वह सो रही है †। यही कुण्डलिनी सुषुप्तावस्थामें मूर्ख जनो को जन्म-मरणके बंधनमें डालती है, पर योगाभ्यासी इसीको उद्बुद्ध कर जन्म-मरणके बंधनसे मुक्ति पाता है। ×

कुण्डलिनी शक्तिके ऊर्ध्वमुखी होते ही स्फोट होता है, जिसे 'नाद' कहते हैं। शब्द तो पिंड और ब्रह्माण्डमें सदा होता रहता है, पर अज्ञान-वश हम इसकी अनुभूति नहीं कर पाते। कुण्डलिनी शक्तिके उद्बुद्ध होते ही साधक इसका अनुभव करता है। योग-शास्त्रमें इसे ही 'अनाहत

\* "कदोपरिगता नित्य शक्ति. कुण्डलिनी परा।

साद्धं त्रिवल्याकारा ससुप्तभुजगोपमा" ॥"

—'योगरसायनम्'।

† "येन मार्गेण गच्छन्ति प्राणा मूर्द्धनि योगिनः।

मुखेनाच्छाद्य तद्द्वारं सुप्ता सा नागकन्यका ॥"

—'योगरसायनम्'।

× 'बन्वनाय च भूढाना यस्ता वेत्ति स वेदवित्'

—'गोरक्ष-पद्धति'।

नाद' कहते हैं। पिथागोरसने इसे Music of the sphere कहा है। उनके शब्दोंमें "सृष्टि संगीतमयी है। अनंत आकाशको पूर्ण करके एक अनादि संगीत अविश्रान्त उत्थित होता रहता है। रवि-चंद्र-तारा इस शाश्वत संगीतके द्वंद्वतालमें नृत्य करते हुए सृष्टिक्रमको चला रहे हैं। हमारी जीवन-तंत्री जब इस सुमहान् संगीतके साथ समसुरसे मन्द्रित हो उठेगी, तभी हम अपने जीवनमें सपूर्ण सार्थकता प्राप्त करेंगे।" इस तरह पिथागोरस-द्वारा प्रतिपादित पृथ्वीके संगीत, और योगशास्त्र-द्वारा प्रतिपादित अनाहत नादमें बहुत सादृश्य है। 'हठयोग-प्रदीपिका' में दस प्रकारके अनाहत नादका उल्लेख है।

कुण्डलिनी शक्ति जाग्रतावस्थामें अमृतका रसास्वादन करती है, पर सुषुप्तावस्थामें सूर्यके द्वारा उस अमृतका शोषण हो जाता है। अमृत-प्राप्तिके लिए कुण्डलिनीको इड़ा-पिङ्गलाके मध्यस्थित सुषुम्णाके भीतर सूक्ष्मसे सूक्ष्मतर ब्रह्मनाडीसे होते हुए षट्चक्रों † को पार करते हुए ब्रह्मरंध्रतक एक लम्बी यात्रा करनी पड़ती है, जहाँ पहुँचकर वह

। "आदौ जलधि-जीमूत-भेरी-भर्भरसभवाः ।

मध्ये मर्दल-शखोत्था घटा काहलजास्तथा ॥

अतेतु किकिणी-वशी-त्रीणा-भ्रमर नि स्वना ।

इति नानाविद्या नावा श्रूयते देहमध्यगा ॥"

—'हठयोग-प्रदीपिका' ।

† गुह्यस्थलमें मूलाधार चक्र चतुर्दलयुक्त, हृदयमें अनाहत चक्र द्वादशदलयुक्त, लिंग-मूलमें स्वाधिष्ठान चक्र षट्दलयुक्त, कठदेश में विशुद्ध चक्र षोडशदल युक्त, नाभिमंडलमें मणिपूर चक्र दशदल युक्त और भ्रूमध्यमें आज्ञा चक्र द्विदलयुक्त ।

'शिव-सहिता', 'हठयोग-प्रदीपिका', तथा 'गोरक्ष-पद्धति'में षट्चक्रका उल्लेख है, पर अन्य तान्त्रिक ग्रंथोंमें नव-चक्रोंका वर्णन है—मूलाधार,



परम शिवसे मिल जाती है। उसी समय ब्रह्मरंध्रमें सुधा-वर्षा होती है जिसे पीकर योगी अजर-अमर हो जाता है। इस अवस्थाको उन्मनावस्था कहते हैं।

योगकी विवेचनाके प्रसंगमें अजपा जापकी चर्चा संतसाहित्यके अध्ययनके लिये नितान्त आवश्यक है। अजपा जापकी भी प्रक्रिया योग में ही पूर्णतः अनुस्यूत है। यह सुरति-शब्द-योगका अंतरंग विषय है। जापकी तीन अवस्थायें निर्धारितकी गयी हैं—जाप, अजपा जाप और अनाहग। जापमें केवल ब्रह्मकी रटना मात्र रहती है, और उसका हृदय से गहरा संपर्क नहीं रहता। अजपामें यही बहिर्मुखी प्रवृत्ति अन्तर्मुखी हो जाती है, और उस समय साधकका प्रत्येक श्वास ब्रह्मका ही ध्यान किया जाता है। अनुष्ठान प्रतिदिन २१६०० बार साँस लेता है। तदनुसार

स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विगुह, आज्ञा, तालु, ब्रह्मरंध्र और सहस्रार।

सत-मतमें सहस्रारके ऊपर भी 'सुरति-कमल' की कल्पना की गयी है। सुरतिकमल तक पहुँचा हुआ योगी समाधि टूटने परभी विषय-भोग तथा इन्द्रिय-लिप्साका शिकार नहीं होता। प्रत्येक चक्रमें किसी-न-किसी देवताका निवास माना गया है। गरीबदासकी निम्नलिखित पक्तियोंसे यह स्पष्ट हो जायेगा—

‘मूल चक्र गनेस वासा रक्त वरन जहँ जानिये।

क्लिङ्ग जाप कुलीन तज सब सब्द हमरा मानिये ॥’

‘स्वाद चक्र ब्रह्मादि वासा जहँ सावित्री ब्रह्मा रहै।

ओं जाप जपत हंसा ज्ञान जोग सतगुरु कहै ॥’

‘नाभि कमलमें विष्णु विसंभर जहँ लक्ष्मी सँग वास है।

हंसा जाप जपत हंसा जानत विरला दास है ॥’

२१६०० बार ही अजपाजापमे 'सोऽहं हंसा' की आवृत्ति समझनी चाहिये । काठकी माला फेरनेकी अपेक्षा श्वासकी माला फेरना अधिक कल्याण-प्रद है । इसलिये साधक लोग सभी श्वासोंका सुमिरन किया करते हैं, और शयन-कालमें इसका भार भगवान् पर छोड़ देते हैं । अजपा जापकी ही चरम पराकाष्ठा अनाहत नाद है । सच पूछा जाय तो अजपाजाप सुरति-शब्द-योग से ही संबंध रखता है । 'सुरति'में 'रति' शब्द प्रमुख है । साधारणतः 'रति' प्रवृत्तिको कहते हैं । इसलिये सुरतिका अर्थ हुआ—मूल-स्वरूप में प्रवृत्ति । और संतोंके लिये मूल 'सोऽहं' के अतिरिक्त और क्या हो सकता है ! वस्तुतः हम ब्रह्म हैं, लेकिन अज्ञानके कारण हमारी स्मृति से यही सत्य जाता रहा है । ज्योतिके ऊपर धूमिल परते पड़ गयी हैं, जिनका भेद सुरति-द्वारा ही संभव है । जब तक अशमय कोश, प्राणभय कोश, मनोमय कोश, विज्ञानमय कोश, और आनंदमय कोशके पर्दे आत्माके ऊपर पड़े रहते हैं, तब तक मूल स्वरूपकी उपलब्धि नहीं हो सकती । सुरति इन आवरणोंको चीरती हुई मूल तक पहुँच जाती है । दूसरे शब्दोंमें कह सकते हैं कि सुरति अज्ञानांधकार में भूले हुए आत्मस्वरूपका ही

‘हृदय कमल महादेव देव सती पारवती सग है ।

सोह जाप जपंत हसा ज्ञान जोग भल रग है ॥’

‘कठ कमलमे बसै अविद्या ज्ञान ध्यान बुधि नासही ।

लील चक्र मध काल कर्म आवत कूँ फाँसही ॥’

‘त्रिकुटी कमल परमहंस पूरन सतगुरु समरथ आप है ।

मन पीना सम सिध मेलो सुरत निरतका जोप है ॥’

‘सहस्रदल कमल आप साहब ज्यूँ फूलन महँ गध है ।

पूर रहा जगदीश जोगी सत समरथ निरबध है ॥’

—‘गरीबदासजी की वानी’ ।

स्मरण है। इसलिये सुरतिको अगर स्मृतिका पर्यायवाची कहा जाय तो अत्युक्ति नहीं होगी, पर स्मृतिके पूर्व मायावी संसारने सभी इन्द्रियों की निवृत्ति आवश्यक है। इस प्रक्रियाको 'निरति' कहते हैं। निरतिके साधते ही तमस्त इन्द्रियाँ बहिर्मुखीसे अंतर्मुखी हो जाती हैं।

इसीको संतोंने 'दृष्टिका उलटना' कहा है †। दृष्टिको उलटनेके बाद शब्द अर्थात् नास-सुमिरनकी डोरी पकड़ कर अनाहत नाद तक पहुँचना चाहिये। इस प्रक्रियासे जिसका परिचय हो चुका है, वह सहज ही, बिना यौगिक क्रियाओके 'अनहद ढोल', सुन सकता है। इसे कतिपय आलोचक 'सहजयोग' भी कहते हैं, क्योंकि इसका संबंध हठयोग ऐसी कृच्छ्र-साधना से नहीं रहा करता।

गोरखनाथ और अन्यान्य नाथपंथियोंकी रचनाओमें हठयोग भी मिलेगा और सहजयोग भी, पर प्रधानता साधनात्मक हठयोगकी है। डाक्टर पीताम्बरदत्त बड़थ्वालके द्वारा संग्रहीत 'गोरख-वानी' की अधिक रचनायें यौगिक क्रियाओसे ही सम्बन्ध रखती हैं। वहाँ प्राणायाम भी है, कुण्डलिनी-योग भी है, वायु-साधना भी है, मुद्रा-साधना भी है, अजपा जाप भी है, शब्दोपासना भी है। साधनात्मक हठयोगसे सम्बन्धित जो विधियाँ हैं, वे सभी वहाँ मिलेंगी—उदाहरणार्थ, षट्कर्मकी विधि, योग-सिद्धिके लिए ब्रह्मचर्यका पालन, साधकके लिए आहार-निद्राका परहेज आदि।

† "है दिलमें दिलदार सही, अँखिया उलटी करि ताहि चितइये"।

—'सुन्दर-विलास'।

"दृष्टि उलटि लागो रहै सोहं ठाकुर भूप"—गुलाल।

"नयनन से देख उलटि ठाकुर दरारि"—'भीखा'।

"जो कुछ इन नयनन लखि आई। सो सब माया लखव कहाई ॥  
दिव्य दृष्टि करि उलटि समाई। लखै अलेख लखै तिन पाई ॥"

—गुलाल।

“उठत पवना रवी तपंगा, बैठत पवनां चंद ।  
दहूँ निरंतरि जोगी बिलवै, विद बसै तहाँ ज्यद ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“अवधू ईडा मारग चंद्र भणीजै, प्यंगुला मारग भानं ।  
सुषमना मारग बाणी बोलिये, त्रिय मूल अस्थान ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“गिगनि मडल मे गाय बियाई, कागद दही जमाया ।  
छाछ छाणि पिंडवा पीवी, सिधा माषण षाया ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“उलटिया पवन षट्-चक्र बेधिया, तातै लोहै सोषिया पाणी ।  
चद सूर दोऊ निज घरि राठया, ऐसा अलष बिनाणी ॥”

“वजरी करता अमरी राषै, अमरि करता बाई ।  
भोग करता जे ब्यंद राषै, ते गोरषका गुरु भाई ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“पवन ही जोग पवन हो भोग । पवन ही हरै छतीसौ रोग ।  
या पवनका कोई जाणै भेव । सो आपै करता आपै देव ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“अवधू नव घाटी रोकि लै बाट । बाई बणिजै चौसठि हाट ।  
काया पलटै अविचल बिध । छाया विब रचित निपजै सिद्ध ॥  
सबदाहि ताला सबदाहि कूजी, सबदाहि सबद जगाया ।  
सबदाहि सबद सू परचा हुआ, सबदाहि सबद समाया ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“अजपै जपै सुनि मन धरै, पांचौ इन्द्री निग्रह करै ।  
ब्रह्म अगनि मै होमै काया, तास महादेव बंदै पाया ॥”

—‘गोरख-बानी’ ।

“अति आहार चद्री बल करै । नासै ग्यान मैथुन चित्त वरै ॥  
व्यापै न्यद्रा भपै काल । ताके हिरदय मदा जजाल ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।

‘थोड़े खाइ तो कल्पै भूलपै, वणो खाइ तो रोगी ।  
वहूँ दषा की सवि विचारै, ते को बिरला जागी ॥”

—जालधरनाथ ।

लेकिन कुछ स्थलोपर गोरखने योगके बाह्य विधानोंकी निन्दा भी की है, और आत्म-ज्ञानको ही श्रेष्ठ बतलाया है । उन्हींके शब्दोंमें—

“आसण वैसिव पवन निरोधिवा, धान मान सब धवा ।

बदत गोरखनाथ आतमा विचारत, ज्यू जल दीसै चदा ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।

उन्होंने कहा है कि शरीरमें इतनी नाड़ियाँ हैं, इतने कोटे हैं, यह है, वह है, ऐसा अष्टाङ्ग-योग सर्वथा झूठा है—

‘नव नाडी बहोत्तरी कोठा, ए अष्टांग सब झूठा’ ।

गोरखने ज्ञानियोंको संबोधित करते हुए कहा है—‘हे खंडित ज्ञानियो ! तुम बाहरी बातोंसे युद्ध करते हुए क्यों पच मरते हो । वह परमपद इनसे भिन्न है । आसन और प्राणायाम केवल उपद्रव किया करते हैं । रात-दिन पच मरने पर भी इनके द्वारा आरंभिक अवस्थासे आगे नहीं बढ़ा जा सकता’ ।

‘षण्डित ग्याँन मरौ क्या भूझि । औरौ लेहु परमपद वूझि ।

आसण पवन उपद्रह करै । निसि दिन आरम्भ पचि-पचि मरै ॥”

—‘गोरख-वानी’ ।

पर इतना होते हुए भी प्रधानतः आसन और प्राणायामका समर्थन किया गया है, और अष्टाङ्ग-योगकी विधि अनुकरणीय मानी गयी है । इससे यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि हठयोगकी क्रियाओंकी भी अपनी जगह महत्ता है; पर साधनकी दृष्टिसे, साध्यकी दृष्टिसे नहीं । गोरखने

साध्य आत्म-ज्ञानको ही माना है। आत्म-ज्ञान क्या है ?—द्वैत-भावना का अद्वैतभावमे तिरोभाव। अर्थात् स्वजातीय, विजातीय और स्वगत भेदोंसे सर्वथा विच्छिन्न होकर जीवात्माका परमात्मासे पूर्णरूपेण योग-कैवल्यावस्था—जिस अवस्थामे न निरति है, न सुरति; न योग है, न भोग; न जरा है, न मृत्यु है, न रोग; न वाणी है, और न ऊँकार।

“निरति सुरति जोग न भोग, जुरा मरण नही तहाँ रोग।

गोरष बोलै एककार, नहि तहँ वाचा ओअंकार ॥”

‘गोरख-बानी’।

नाथ-पंथकी उपर्युक्त योग-परंपरा संत-साहित्यमें ज्यो-की-त्यो ले ली गयी, लेकिन आगे चलकर उसमे भी सुधार हुआ।

प्रायः सारे-के-सारे निर्गुण-कवियोंने योगपरक सिद्धान्तोंको अपने काव्यमे समादृत किया है; पर कुछने तो इसकी महत्ता आदिसे अन्त तक मानी है, और कुछने बाद जाकर इसके बाह्य विधानोंकी निस्सारता का अनुभव कर इसका भी प्रत्याख्यान कर दिया है।

ऐतिहासिक दृष्टिसे देखने पर संत-साहित्यमे सर्वप्रथम नामदेवकी रचनाये हमारे सामने आती है, जिनका जन्म-समय सं० १३२७ बताया जाता है। इधर कुछ विद्वानोंने संतकाव्यकी परंपराका प्रारंभ जयदेवसे माना है। सिखोके गुरु अर्जुन-द्वारा संग्रहीत ‘ग्रंथ साहब’ मे जयदेवके दो पद मिले हैं, जो संस्कृतमें न होकर भाषामें हैं। इनकी भाषा अपभ्रंशके भी बादकी जान पड़ती है। इन दो पदोंमें से एक पद “ योग

\* “चदसतभेदिआ नादसतपूरिआ सूरसत खोडसादतु कीआ।

अवलबलु तोडिआ अचलचलुथपिआ। अघडघडिआ तहा अपिउपीआ ॥

मनआदिगुण आदि वखाणिआ, तेरी दुविधाद्रिसटि समानिआ।

अरधिकउ अरधिया सरधिकउसरधिया आसललकउसललि

समानिआइआ ॥

से संबंधित है, जिसे देखकर ही लोग संत-साहित्यका प्रारंभ जयदेवसे मान लेते हैं। श्री रामसिंह तोमरने दूसरे पदके विषयमें तो कहा है कि यह जयदेवका हो सकता है, पर इसके विषयमें उनकी सम्मति है कि यह किसी अन्य जयदेव-द्वारा निर्मित होगा †। डा० रामकुमार वर्माने भी अपने इतिहासमें यह पद उद्धृत किया है, पर इसकी प्रामाणिकताको लेकर कोई वाद-विवाद नहीं उठाया। इतना अवश्य निर्देश कर दिया है कि 'इस पदमें न तो जयदेवका भाषा-माधुर्य है और न भाव-सौंदर्य।' इससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि यह किसी अन्य जयदेवकी रचना रही होगी, जिसका रचना-काल पूर्ववर्ती जयदेवके बहुत बाद रहा होगा। पर कबीरके पहले उसका समय निर्धारित करनेमें तर्क-वितर्क नहीं होना चाहिये, क्योंकि उन्होंने 'जैदेउ' नामके किसी संत-कविका उल्लेख किया है—

‘गुरु प्रसादी जैदेउ नामा ।

भगति कै प्रेमि इनाहि है जाना’ ॥

—कबीर ।

यही निर्णय मान्य भी है। जयदेव-कृत ‘गीतगोविंद’ को देखते हुए उनके द्वारा योगपरक कविताकी रचना असंभव है। अब प्रश्न यह उठता है कि जयदेव नामदेवके भी पहले हुए या नहीं। यह विवादग्रस्त विषय है, और प्रमाणके अभावमें अंतिम निष्कर्षकी भी संभावना नहीं। नामदेव पहले सगुणोपासक थे, लेकिन बाद जाकर निर्गुणकी ओर उनकी प्रवृत्ति हो गयी। फिर भी एक

---

वदति जैदेउ जैदेव कउरंमि आब्रहमु निरवाणु लिवलीणु  
पायिआ ॥”

—‘श्री गुरुग्रंथसाहिब’ ।

† ‘जयदेव और उनकी दो भाषा-कवितायें’—रामसिंह तोमर

—( ‘पारिजात’—संख्या ३, मई १९४८ ) ।

चार सगुणकी ओर वृत्ति रमनेके कारण इनके बहुतेरे संस्कार ऐसे बचे रह गये थे, जिनके कारण निर्गुणमंतवादियोंकी समस्त विचार-धाराको वे आत्मसात् नहीं कर सके। उनके लिये साधनात्मक योगको पचा पाना एक दुस्तर कार्य था, इसलिये तीर्थ-व्रत, दान, यज्ञादि की तरह योगको भी उन्होंने बाह्याडंबर कहकर टाल दिया है। नामदेव का कहना है—

“जोग जग्य ते कहाँ सरै तीरथ व्रत दाना ।  
कोटि गऊ जो दान दे नहि नाम समाना ।  
ओसै प्यास न भागिहै, भजिये भगवाना ॥  
एकै मन एकै दासा, एकै व्रत धरिये ।  
नामदेव नाम जहाज है, भवसागर तरिये ॥”

नामदेवके बाद त्रिलोचन, सदन, बेनी और रामानंदका महत्त्व है। बेनीकी रचनाओंमें हठयोगकी अध्यात्म-शिक्षा प्रधान है।

रामानंदके दो-एक पद आदिग्रंथमें संग्रहीत हैं, पर उन्हें देखकर यह सहज ही नहीं कहा जा सकता कि वे योग पर आस्था रखते थे या अनास्था। उनका एक पद अवश्य हनुमानके विनयसे संबंध रखता है, जिनके व्यक्तित्वमें योग और वैष्णव-भावनाका समन्वय है। उनके गुरु राघवानन्दकी पुस्तक ‘सिद्धांत पंचमात्र’ रामानुजी हनुमान मंदिरमें मिली है, जिसका प्रतिपाद्य विषय योग और प्रेम है। ऐसी किंवदन्ती भी प्रचलित है कि राघवानंदने अपनी योग विद्याके बलसे अपने प्रिय शिष्य रामानंदको मृत्यु-मुखसे बचाया था, जिसका उल्लेख डा० पीताम्बरदत्त बड़श्वालने अपनी पुस्तक ‘योग-प्रवाह’ में किया है। इससे केवल यह अनुमान लगाया जा सकता है कि रामानंदको भी अपने गुरुकी ही तरह योग पर आस्था रही होगी। डा० बड़श्वालने उसी पुस्तकमें यह भी लिखा है कि “महाराष्ट्री जनश्रुतियोंके अनुसार रामानंद का संबंध ज्ञानदेवके नाथपंथी परिवारके साथ जोड़ा जाता है”। और



नाथ-पंथ निस्तन्देह योग-नार्गसे सबद्ध है। इस तरह भी रामानंद पर योगका प्रभाव नाना चाहिये।

रामानंदके प्रधान शिष्योंमें कितने ही संत-कवि हुए हैं जिनमें पीपा, सेना, धन्ना, रैदास और कबीर विशेष उल्लेखनीय हैं। कबीर की प्रारंभिक रचनाओंमें योगपरक समस्त साधनात्मक प्रक्रियाको अभिव्यक्ति दी गयी है, पर बाद जाकर वे इसे दुरा बतलाने लगे हैं। पं० हजारीप्रसाद द्विवेदीने 'कबीर' में यह प्रमाणित किया है कि कबीर जिस कुलमें पैदा हुए थे, उसमें योग-साधना पहलेसे ही प्रचलित थी, लेकिन आवरणभ्रष्ट योगी होनेके कारण उन्हें समाजसे निष्कासन दे दिया गया था। इसी संस्कारजन्य प्रभावके कारण कबीर की प्रारंभिक रचनाओंमें यौगिक क्रियाओंका बाहुल्य है। लेकिन कबीरका व्यक्तित्व ऐसा है कि जिते एक बार त्याज्य समझ लिया, उसे पहले चाहे कितना भी प्यार क्यों न किया हो, सहज ही उसी तरह छोड़ दिया है, जैसे तूफानके थपेड़े पर थपेड़े खाकर जमीन पेड़की जड़ोंको छोड़ देती है। योगसे कबीरका संबंध-विच्छेद इसी तरह होता है। इसके बाद कबीर चुप्पी नहीं साध लेते, बल्कि योगके विरोधमें बहुत-कुछ लिखते हैं; और इस हदतक लिखते हैं कि दुनिया जान जाय—देखो, मैंने पहले योगकी प्रशंसा में जो कुछ भी लिखा था, वह निस्तार था, उसके चंगुलमें मत्त आना। मैं उस समय स्वयं मूढ़ था, अज्ञानी था। आज कितने ऐसे विद्वान् हैं जो अपने अनुभूत सत्यको इस तरह जनताके बीच प्रगट करने हों। बहुतेको तो ऐसा भी देखा गया है कि अपने पूर्ववर्ती सिद्धान्तोंकी निस्तारताका स्वयं अनुभव करके भी उसे वाणी देनेमें हिचकते हैं कि कहीं उनकी इज्जतमें बट्ठा न लग जाय, लोग उन्हें अध-किचरे न समझने लगे। पर कबीरका दिल साफ था। उन्होंने पहले योगके समर्थनमें भी लिखा, और बादमें उसका विरोध भी किया, जो निम्नलिखित पदोंसे स्पष्ट हो जायगा—

योग का समर्थन.—

“गगन की ओर निसाना है ।

दहिने सूर चन्द्रमा बाये, तिनके बीच छिपाना है ॥  
तनकी कमान सुरतका रोदा, सबद-वान ले ताना है ।  
मारा वान बेघा तन ही तन, सतगुरुका परवाना है ॥  
मार्यो वान घाव नहि तनमे, जिन लगा तिन जाना है ।  
कहै कबीर सुनो भाई साधो, जिन जाना तिन माना है ॥”

×

×

×

“उलटत पवन चक्र खटु भेदे सुरति सुन अनुरागी ।  
आवै न जाइ भरै न जीवै तामु खोजु बैरागी ॥  
मेरे मन ही मन उलटि समाना ।

गुरु परसादि अकलि भइ अवरै ना तरु था बेगाना ।  
निवरै दूरि दूरि फुनि निवरै जिन जैसा करि मानिया ।  
अलउतीका जैसे भइया बरेडा जिनि पीआ तिनि जानिआ ॥  
तेरी निरगुन कथा काइ सिउ कहिऔ ऐसा कोई बैरागी ।  
कहु कबीर जिनि दीआ पलीत। तिनि तैसी भल देखी ॥”

×

×

×

“रस गगन गुफामे अजर भरै ।

बिन बाजा भनकार उठै जहँ, समुझि परै जब ध्यान धरै ।  
बिना ताल जहँ कमल फुलानै, तेहि चढि हसा केलि करै ॥  
बिन चंदा उँजियारी दरसै, जहँ तहँ हसा नजर परै ।  
दसवे द्वारै ताली लागी, अलख पुरुष जाको ध्यान घरै ।  
काल कराल निकट नही आवै, काम-क्रोध-मद-लोभ जरै ॥  
जुगन-जुगन की तृस्ना बुझानी, कर्म-मर्म-अघ व्याधि टरै ।  
कहै कबीर सुनो भाइ साधो अमर होय कबहूँ न मरै ॥”

×

×

×

“घोती नेती वस्ती पावो, आसन पदम जुगत से लावो ।  
कुभक कर रेचक करवाओ, पहले मूल मुधार कार्य हो नारा है ॥”

X

X

X

साधनात्मक योगका विरोधः—

“जोगी पड़े वियोग, दहै घर दूर है ।  
पासहि बसत हूजूर, तू चढ़त खजूर है ।”

X

X

X

“मन ना रँगाये, रँगाये जोगी कपड़ा ।

आसन मारि मदिरे में बैठे, ब्रह्म छाड़ि पूजन लागे पयरा ॥  
कनवा फडाय जोगी जटवा बढौले, दाढी बढाय जोगी होद गँले बकरा ।  
जगल जाय जोगी धुनिया रमीले, काम जराय जोगी होय गँले हिजरा ॥  
मयवा मुँडाय जोगी कपड़ा रगीले, गीता बाँच के होय गँले लवरा ।  
कहहिं कबीर सुनो भाई साधो, जम दरवाजा बाँधल जँधे पकड़ा ॥”

X

X

X

“संतो सहज समाधि भली ।

साईं ते मिलन भयो जा दिनतें, सुरतन अन्त चली ॥  
आँख न मूँहूँ कान न रूँधूँ, काया कष्ट न धारूँ ।  
खुले नैन मैं हँस-हँस देखूँ, सुन्दर रूप निहारूँ ॥  
कहूँ सो नाम सुनूँ सो सुमिरन, जो कछु करूँ सो पूजा ।  
गिरह-उद्यान एक सम देखूँ, भाव मिटाऊँ दूजा ॥  
जहँ तहँ जाऊँ सो परिकरमा, जो कछु करूँ सो सेवा ।  
जब सोऊँ तब करूँ दण्डवत, पूजूँ और न देवा ॥  
शब्द निरंतर मनुआ राता, मलिन बचन का त्यागी ।  
ऊठत-बैठत कबहुँ न विसरै, ऐसी तारी लागी ॥  
कहै कबीर यह उन्मनी रहनी, सो परकट कर गई ।  
सुख-दुख के इक परे परम सुख, तेहिमें रहा समाई ॥”

पर उनके संप्रदायवाले उनकी उपर्युक्त उदात्त भावनाकी सम्यक् प्रतीति नहीं कर सके। उन्होंने कबीरको या तो वेदांती सिद्ध किया या पक्का योगी। कबीर-कृत 'अगाध-मंगल' और 'काया पञ्जी' का तो प्रतिपाद्य विषय ही योग है। आज भी कबीरके नामपर योगपरक कविताओं का अंदार लगा दिखलाई पड़ता है, जिनकी प्रामाणिकता संदिग्ध है। उनमेंसे कितना भाग उनकी प्रारंभिक रचनाओंका है और कितना प्रक्षिप्त है, इसका निर्णय करना अधिकारी विद्वानोंके लिये भी असंभव ही है। भाषाके आधार पर इसका समाधान किया नहीं जा सकता, क्योंकि कबीरकी भाषा ही कुछ इतनी मिली-जुली है कि भाषाके आधार पर तो उनकी अपनी रचनायें भी प्रक्षिप्त सिद्ध की जा सकती हैं। किसी पर पंजाबीका प्रभाव है, किसीपर राजस्थानीका, तो कोई खड़ी बोलीके रंग में रंगी हुई है। कबीरपंथके आदि-संस्थापक धर्मदासने हठयोग-विषयक पद लिखे हैं। उदाहरणार्थ:—

‘भरि लागै महलिया गगन घहराय ।

खन गरजे, खन बिजुली चमकै, लहरि उठै, सोभा वरनि न जाय ।

सुन्न महल से अमृत बरसै, प्रेम अनद ह्वै साधु नहाय ॥

खुली केवरिया, मिटी अँधियरिया, धनि सतगुरु जिन दिया लखाय ।

धरमदास बिनवै करि जोरी, सतगुरु चरण में रहत समाय ॥”

‘धरमदासजी की शब्दावली’।

अथवा

“गगन पिय बंसी फेरि वजावो ॥

भँवर गुफा से उठत बुलबुला, सो अजन पिय नैन लगावो ।

जो बसी सुर नर मुनि मोहे, सो बंसी पिय मोहि सुनावो ॥

आनो कूजी खोलो ताला, मोहनि मूरति मोहि दिखावो ।

धरमदास बिनवै कर जोरी, चरन कँवल नरे मोहि लगावो ॥”

‘धरमदासजी की शब्दावली’ ।

कबीरके बाद प्रधानताकी दृष्टिमें संत-साहित्यमें दादूका महत्त्व है । दादू कबीरके पुत्र कमालके शिष्य थे । उनका भी जन्म कबीर की ही तरह आचरण भ्रष्ट योगीके परिवार में हुआ था । परिणामस्वरूप योगकी बहुतेरी प्रवृत्तियाँ उनके काव्यमें स्वभावतः आ गयी हैं । फिर भी योगकी सूक्ष्म बारीकियोंसे दादूका परिचय उतना नहीं जान पड़ता जितना कबीरका है । साथ ही दादू की रचनाओंमें योगपरक कविताओंका उतना प्राचुर्य नहीं है, जितना कबीरकी रचनाओं में; फिर भी उनका नितान्त अभाव नहीं है, । उदाहरणार्थ—

“सबद अनाहद हम नुन्याँ, नखसिख सकल सररीर ।

सब घट हरि हरि होन हैं, सट्जै ही मन थीर ॥”

×

×

×

“मन पवना ले उन्मन रहै, अगम निगम मूल सो लहै ॥

पंच वाइ जे सहजि समावै, ससिहर के घरि आणै भूर ॥

सीतल सदा मिलै सुखदाई, अनहत सबद बजावै तूर ॥

बक नालि सदा रस पीवै, तव यहु मनवाँ कही न जाइ ।

विगसै कँवल प्रेम जब उपजै, ब्रह्म जीव की करै सहाइ ॥

वैसि गुफा मे जोति विचारै, तव तेहि सूझै त्रिभुवन राइ ।

अंतरि आप मिलै अविनासी, पद आनद काल नहि खाइ ॥

जामण मरण जाइ भव भाजै, आवरण के घरि वरण समाइ ।

दादू जाय मिलै जग-जीवन, तव यहु आवागमन विलाइ ॥”

—‘दादूदयालकी वानी’ ।

×

×

×

“साई कूँ मिलिबे के कारण ।

त्रिकुटी संगम नीर नहाई ।”

—‘दादूदयालकी वानी’ ।

×

×

×

“ऐसा ज्ञान कथै मन ज्ञानी ।

इहि घर होइ सहज सुख जानी ॥

गग जमुन तहँ नीर नहाइ ।  
 सुखमण नारी रग लगाइ ॥  
 आप तेज तन रह्यो समाइ ।  
 मैं बलि ताकी देखौ अघाइ ॥  
 वास निरंतर सो समझाइ ।  
 बिन नैननहुँ देखि तहँ जाइ ॥  
 दाढ़ू रे यहु अगम अपार ।  
 सो धन मेरे अघर आधार ॥”

—‘दाढ़ूदयालकी बानी’ ।

दाढ़ूने योगियोंके अजपा जापके विषयमें भी लिखा है, जिसमें मन ही माला है, जो सुरतिकी डोरीमें ग्रथित है, और बिना हाथोंके सहारे ही जिसे श्वास निशि-बासर जपा करता है—

“सतगुरु माला मन दिया, पवन सुरति सूँ पोय ।  
 बिन हाथो निसदिन जपै, परम जाप यू होय ॥”

—‘दाढ़ूदयालकी बानी’ ।

पर इन योगपरक रचनाओंके रहते हुए भी दाढ़ूके सूक्ष्म अध्ययनसे ऐसा ज्ञात होता है कि उन्होंने भी कबीर ही की तरह यौगिक कृच्छ्र-साधनाको निस्सार मानकर सहज-समाधिका आश्रय लिया था । फिर भी योगके विरोधमें उन्होंने उतना स्पष्ट नहीं लिखा है, जितना कबीरने । उन्होंने कहा है—

“थकित भयौं मन कह्यो न जाई । सहज समाधि रह्यो ल्यौ लाई ॥”

—‘दाढ़ूदयालकी बानी’ ।

दाढ़ूके अनेक शिष्य हैं, जिनमें सुन्दरदास, रज्जब, जनगोपाल, जगन्नाथ, मोहनदास, खेमदास आदि प्रसिद्ध हैं । सुन्दरदास ही सत-साहित्यमें एकमात्र ऐसे व्यक्ति हैं, जिन्होंने विधिपूर्वक शास्त्राध्ययन किया है । उनकी पुस्तक ‘ज्ञान-समुद्र’ सांख्य, अद्वैत और योगका लक्षण-ग्रन्थ है । उन्होंने योगके शास्त्रीय निरूपणमें ‘गोरक्ष-पद्धति’, ‘शिव-सहिता’

और 'हठयोग-प्रदीपिका' की विशेष सहायता ली है। इसके अतिरिक्त भी उन्होंने अन्यत्र योगपरक कविताये लिखी हैं। जगजीवनदासकी भी योगपरक कविताये मिलती हैं—

“तूँ गगनमण्डल धुनि लाव रे ॥

सुरति साधिके पवन चढावहु, सकल सबै विसराव रे ।

थिर ह्वै रहि ठहराय देखु छवि, नयन दरस रस पाव रे ॥

सो तुम होहु मस्त लँ मनुआँ, बहुरि न एहि जग आव रे ।

जगजीवनदास अमर डरपहु नहि, गुरुके चरन चित लाव रे ॥”

रज्जब, जगन्नाथ, दयाबाई प्रभृति संतोंने भी यौगिक प्रक्रियाओंको अपने काव्यमें स्थान दिया है।

योगके सम्बन्धमें नानककी किसी पुस्तक 'अष्टांग योग'का उल्लेख किया जाता है। बुल्ला साहबने भी हठयोगको ध्यानके लिये उपयुक्त माना है। अक्षर अनन्यके 'राजयोग' और 'ध्यानयोग'में योगकी महत्ताका प्रतिपादन किया गया है। उन्नीसवीं शताब्दीके उत्तरार्द्ध तक यौगिक प्रक्रियाओंको किसी-न-किसी रूपमें काव्यमें महत्त्व दिया गया। इस समय राधा-स्वामी सम्प्रदायने योग-परम्पराको काव्यमें जीवित रखा।

सूफियोने संतोंकी अन्यान्य प्रवृत्तियोंकी तरह योगकोभी अपने काव्यमें समादृत किया है। कबीरके प्रादुर्भावके बहुत ही पहले 'अमृत कुण्ड' जैसे अनुपम योग-ग्रन्थका अनुवाद अरबी भाषामें हो चुका था। “उसमानने 'चित्रावली'में क्रमशः 'भोगपुर', 'गोरखपुर', 'नेहनगर', एव 'रूपनगर',का उल्लेख किया है, जिससे प्रकट होता है कि भोगसे नेह तक पहुँचनेके लिये योग मार्ग है।” जायसीने 'पदमावत'में योग-मार्गको साधनके रूपमें स्वीकार किया है। योगीके लिये जो भी

अपेक्षित वाह्य वेश-भूषा हो सकती है, उन सबोका उसमें उल्लेख है, जैसे बेखला, सिन्धी, चक्र, धंधारी, जोगवाट, रुद्राक्ष, अधारी, कंथा, दण्ड, मुद्रा, जपमाला, उदपान, बघछाला, पाँवरी, छाता और खप्पर आदि । योग-मार्गमें गुरु 'शिव'के समान माने जाते हैं । इसलिये विपत्तिमें रत्नसेन (योगी) जहाँ कहीं भी हृदसे ज्यादा घबड़ा गये हैं, शिव उनके सामने सहायताके लिये खड़े दिखलाई देते हैं; लेकिन कठिन परीक्षा लेकर, सहज ही नहीं । 'सात-समुन्दर'का प्रतीक विघ्न-बाधाओका प्रतीक है, जिनका अतिक्रमण सिद्धिके पूर्व योगियोंके लिये अभीष्ट समझा गया है । सिंहलद्वीपका वर्णन भी हठयोगके विभागोंके अनुसार गरीरका वर्णन है । सिंहलद्वीप वस्तुतः वह स्थान-विशेष है, जहाँ जाकर योगी अपनी परीक्षा दिया करते हैं । नव नाथ और चौरासी सिद्धोंका भी 'पदमावत'में उल्लेख है—

‘नवी नाथ चलि आर्वाहि औ चौरासी सिद्ध’

—‘जायसी-प्रथावली’, पृ० ११३ ।

जायसी - कृत ‘अखरावट’में भी योगकी चर्चा है । पर अच्छी तरह विचार करके देखा जाय तो जायसीका योग-सम्बन्धी ज्ञान अधिकचरा ही साबित होगा । योगकी बाहरी बातोंको तो उन्होंने ग्रहण कर लिया है, पर उसके मूलमें उनका प्रवेश नहीं जान पड़ता ।

यहाँ पर यह भी कह देना युक्तिसंगत होगा कि योगको वे साधनके रूपमें स्वीकार करते थे, अन्तिम सत्यके रूपमें नहीं । इसीलिये पद्मिनी जब रत्नसेनकी प्राप्त हो जाती है, तब वे उनके योगको अधिक महत्त्व नहीं देते; एक प्रकारसे उसका उपहास ही करते हैं ।

कुतुबन-कृत ‘मृगावती’ में भी कंचनपुरके राजाकी राजकुमारी मृगावती पर चंद्रगिरिके राजाका पुत्र मोहित होकर योगी हो जाता है, और अनेक प्रकारके कष्टोंको भेलता हुआ अंतमें उसे प्राप्त करता है ।



इस तरह यह प्रमाणित होता है कि कबीर प्रभृति संतोंकी ही तरह सूफियोंकी भी योग पर आस्था थी ।

बीसवीं शताब्दीमें योगपरक सिद्धांतोंके लिये काव्यमें कोई भी स्थान नहीं रह गया, फिर भी इस शताब्दीके तृतीय और चतुर्थ दशकमें संत-साहित्यकी अनेकानेक प्रवृत्तियाँ नयी अभिव्यंजना-शैलीमें रहस्यवाद या छायावादके रूपमें देखनेको मिलती हैं । रहस्यवादमें योगके लिये कोई भी स्थान नहीं, पर विरोधाभासके रूपमें कहीं-कहीं उलटवासियोंका प्रच्छन्न रूप अदृश्य दिखलाई देता है । कहीं मृत्युमें निर्वाण है, तो कहीं जलनमें सुख; कहीं आँसुओंसे प्यार है, तो कहीं काँटोंसे दुलार; या यों कहिये कि निवृत्तिमें ही प्रवृत्ति है । हम कुछ हद तक इन्हे उलटवासियों का ही बदला हुआ रूप मानते हैं, नयी अभिव्यंजना-शैलीके कारण इनके स्वरूपमें बहुत-कुछ परिवर्तन हो गया है । अपवादके रूपमें आधुनिक कवियोंकी भी कुछ ऐसी रचनाएँ मिल जायेंगी, जिनमें यौगिक प्रक्रियाओंको तो अभिव्यक्त नहीं दी गयी है, फिर भी योगकी शक्ति पर विश्वास रखते हुए कुछ ऐसे प्रसंगोंकी उद्भावनाएँ की गयी हैं, जिनका उल्लेख यहाँ बाछनीय है । 'जयद्रथ-वध' में योग-शक्तिके ही बल पर कृष्णने चमत्कार दिखलाया है । 'साकेत' में योगवशिष्ठ इस [शक्तिका प्रतिनिधित्व करते हैं । निरालाकी अमर रचना 'रामकी शक्ति-पूजा' और प्रसादकी 'कामायनी' इस प्रसंगमें चिरस्मरणीय रहेंगी । योग-दर्शनमें काव्यके लिये जो सुलभ उपकरण मिले हैं, उन्हें निरालाने 'रामकी शक्ति-पूजा'में मूर्त रूप दिया है । आज्ञा, महत्कार आदि चक्रोंपर रामचंद्रके मनके चढ़नेकी क्रियाके अतिरिक्त हनुमानका नमुद्रको विलोडित करते हुए महाकाश में चढ़ना यहाँ उल्लेखनीय है । 'कामायनी' के 'आनंद' सर्गमें इच्छा, ज्ञान और क्रियाका मिलन, और इसके परिणामस्वरूप अनाहत नादकी योजना

शैवागम के आधार पर की गयी है। पर इतना होते हुए भी काव्यसे योगका स्थान नगण्य-सा ही है।

सिद्धांतके क्षेत्रमें योग-शास्त्रका पुनर्मूल्याङ्कन हो रहा है। V.S. Rale ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'Mysterious Kundalini' में हठयोग-द्वारा स्वीकृत विधानोंका शरीर-विज्ञानसे साम्य दिखलाया है। योग की बहुत-सी क्रियायें त्राटक (Hypnotism) की बहुतेरी प्रवृत्तियों का रहस्योद्घाटन कर रही हैं। देखा जाय, कौन-कौनसे गोरखधंधे योग-द्वारा आज वैज्ञानिक सिद्ध होते हैं।

अंतमें हमें यही कहना है कि सौंदर्य-शास्त्र और भावयोगकी दृष्टि से साधनात्मक योगका भले ही काव्यमें महत्त्व नहीं हो, फिर भी योग-प्रदत्त एकाग्रता कवि हृदयका आलंबनसे तादात्म्य करानेसे सहायक होती है, इसमें सदेह नहीं। इसीलिये दण्डी जैसे लक्षणग्रथकारने भी समाधिकी काव्यका अत्यन्त आवश्यक उपादान माना है।



# निर्गुण-साहित्यका दार्शनिक आधार

भारतीय साहित्य लौकिक हो या आध्यात्मिक, वह दार्शनिक विचारोत्पत्ति सदैव अनुप्राणित रहा है। भारतके अणु-परमाणुमें दर्शन की अखंड ज्योतिकी जैसी परिव्याप्ति है, वह केवल यहाँके ज्ञानियोंकी ही सत्यके अन्वेष्टनके लिये उद्बुद्ध करती रही हो, यह बात नहीं; हमारे कवियोंने भी उसमें पर्याप्त प्रेरणा ग्रहण की है। “आदि-काव्य रामायण कौच-कौची की मिथुन-वाधा से आरंभ होकर राम ( पुरुष ) के स्वर्गारोहण और सीता ( प्रकृति ) के पाताल-प्रवेशमें समाप्त होता है। यह इस बातका साक्ष्य है कि हमारे आदि-कविने तुच्छातितुच्छ लोक-घटनासे लेकर उच्चतम दार्शनिक तत्त्वका समन्वय एक ही रचना-के अन्तर्गत किया है। यही हमारे यहाँकी सनातन काव्य-परिपाटी रही है। महाकवि कालिदासने अपने काव्योंमें शृंगारकी सीमा स्पर्श कर ली थी, किन्तु कुमारसम्भवके शिव-पार्वती-प्रसंगमें श्रेष्ठतम दार्शनिक भावना स्वच्छतम रूपमें प्रकट हो उठी है। ‘अभिज्ञान शाकुन्तल’को तो सात समुद्र पारका द्रष्टा कवि गेटे अपनी श्रद्धाजलि भेंट करता है—‘इसमें पृथ्वी ( प्रकृति ) स्वर्ग ( पुरुष ) से मिलने आ गयी है, और दोनों परस्पर एक हो गये हैं’। परवर्ती कालके अलंकार और सप्तशतीकारोंने अवश्य लौकिक भावोंको ही अपनी आत्माका सूत्र पकड़ लेने दिया था; परन्तु ऐसा समय कभी नहीं आया, जब कोई भी साहित्यका पण्डित निर्भय या सभय भावसे भी यह कह सकता कि धर्म और दर्शनके तत्त्वोंसे रिक्त काव्य ही एकमात्र श्रेष्ठ काव्य है।” † इसी

दार्शनिक चिन्तन और आध्यात्मिक उन्मेषके कारण भारतीय साहित्यका सामान्य स्तर विजातीय साहित्यकी अपेक्षा उत्कृष्ट जान पड़ता है। भक्ति-युगके स्वर्ण-युगकी संज्ञा प्राप्त करनेका भी यही रहस्य है।

हिन्दी साहित्यके सम्यक् अध्ययनसे यह विदित होता है कि भक्ति-साहित्यमें दर्शनका जितना सान्निध्य है, उतना अन्याययुगीन साहित्यासे नहीं। अन्य युगका या तो कोई दर्शन ही नहीं; और अगर है भी, तो उसकी धारा बड़ी क्षीण प्रवाहित हुई है। चारण-युगमें तो कहीं भी ऐसा आभास नहीं मिलता कि उसमें जीवनको एक स्वस्थ दृष्टिकोणसे देखनेकी चेष्टा की गयी हो, या मनन और चिन्तनके परिणामस्वरूप सत्यकी संश्लिष्ट भाँकीका मंगलमय आलोक विकीर्ण किया गया हो। उसका आदि शृंगारमें है, उसका अन्त शृंगारमें है; और बीचमें वीररत्न समुद्रकी उत्ताल तरंगोंकी तरह हिलोरें ले रहा है। अतएव उसमें दार्शनिक आधारकी टोह व्यर्थ होगी। रीति-युगका तो कहना ही क्या? उसका यदि कोई दर्शन है, तो चार्वाक-दर्शन (और वात्स्यायन-दर्शन भी), जिसका मूल ध्येय है केवल आनन्द। वहाँ आध्यात्मिक सुख नहीं, ऐन्द्रिक सुख है; समष्टिका आनन्द नहीं, व्यष्टिका आनन्द है। चाहे नीतिकी अवहेलना करनी पड़े, या विधि-विधानको भूल जाना पड़े, पर रीतियुगीन कवि इन्द्रिय-लिप्सासे विमुख नहीं हो सकते। उन्होंने चार्वाक की तरह ईश्वरके अस्तित्वको तो अस्वीकृत नहीं किया है, पर वे ईश्वरको मानकर भी उसके नामको कलंकित अवश्य कर देते हैं। उनके साहित्यमें प्रकांड पांडित्य हो सकता है, पर वहाँ आदर्श कहाँ! संसारका कोई भी दर्शन अनीतिमत्ताको प्रोत्साहन नहीं देता। भारतीय विचारकोने, इसीलिये, चार्वाककी काफी धज्जियाँ उड़ायी हैं। अतः रीति-युगके काव्यमें भी दर्शनका आधार नगण्य-सा है।

इसके अनन्तर नवीन जागरणका युग आता है भारतेन्दुके साहित्याकाशमें उदित होने पर। भारतेन्दुको हम आशिक रूपमें पुष्टिमार्गी कवि कह

सकते हैं। उनका भक्तिमूलक साहित्य सूर और नंदकी परंपराका साहित्य है। भारतेन्दु-युगके बाद द्विवेदी-युगमें गुप्त और हरिऔध वैष्णव-भावनाकी भूली हुई कड़ियोंको शृंगलाबद्ध करते दिखाई देते हैं। तदनन्तर हिन्दी पर पाश्चात्य-दर्शनका प्रभाव लक्षित होने लगता है। कुछ माक्स और लेनिनसे प्रभावित होते हैं, तो कुछ इब्सेन, वर्नाडि शा और टॉलियटसे। इसी समय स्वामी रामतीर्थ, विवेकानन्द, सत अरविद और महात्मा गांधी-द्वारा भारतीय दर्शनका भी विकास होता है, जिससे हिन्दी-साहित्य कम प्रभावित नहीं होता। निरालाके प्रारम्भिक साहित्य पर रामतीर्थ और विवेकानन्दका, एच पंनके सद्य प्रकाशित काव्यसंग्रहो ('स्वर्ण-धूलि' और 'स्वर्णकिरण') पर सत अरविदका स्पष्ट प्रभाव है। प० सोहन-लाल द्विवेदी और प० बालकृष्ण शर्मा 'नवीन' गांधी-दर्शनसे प्रभावित हैं। प्रसाद जी काशीके अन्यान्य भक्तोंकी तरह शैव-दर्शनसे अधिक अनुप्राणित दीख पड़ते हैं। इस प्रकार साहित्यके प्रत्येक युगमें दर्शनकी सत्ता विद्यमान है। किंतु इसमें यह निष्कर्ष निकालना अनुचित होगा कि भक्तियुगकी तरह अन्यान्य युगोंके आधारमें भी दर्शन परिपुष्ट रहा है। आधुनिक युगकी अधिकांश दार्शनिक प्रवृत्तियाँ राजनीति और अर्थशास्त्रसे परिचालित हो रही हैं। लेकिन भक्ति-युगका दर्शन विशुद्ध दर्शन है।

भक्ति-युगका साहित्य स्पष्टतः दो धाराओंमें विभक्त हो गया है—निर्गुण-धारा और सगुण-धारा। दोनोंके दार्शनिक आधार भिन्न-भिन्न हैं। यहाँ सगुणकी अपेक्षा निर्गुणका विश्लेषण विस्तारके साथ किया जायगा।

निर्गुण-ब्रह्मसे तात्पर्य है, सत्त्व, रजस् और तमस्—इन तीन गुणोंसे विवर्जित ब्रह्मका। ये पारिभाषिक गुण हैं, जिनकी विशद व्याख्या तो साख्यमें की गयी है, पर जिनका बार-बार उल्लेख ऋग्वेदमें मिलता है। साख्यकी ही तरह, सृष्टिके विकासके प्रसंगमें, ऋग्वेदके दशम मण्डलके १२९ वे सूक्त ('नासदीयसूक्त')में सत्, रजस् और तमस्की

धर्चा की गयी है । सृष्टिके पहले न रात् था, न रजस्, न तमस्; परन्तु 'कुछ नहीं'से 'कुछ'की उत्पत्ति नहीं हो सकती । कवि कहता है कि उस समय केवल एक था, जो बिना हवाके साँस ले रहा था । उस समय अंधकार अधिकारमें लीन था, मानो सभी चीजें पानीके गर्भमें थीं । न जाने कैसे 'उस एक'में काम-बीजका उद्भव हुआ, जिससे सारे संसारकी सृष्टि हुई । अतएव 'नासदीय सूक्त'के अनुसार सृष्टिके बाद ही सत्, रजस् और तमस्का अस्तित्व कहा जा सकता है । इसके पूर्व तो केवल एक सत्ता थी । वह सत्ता त्रिगुणातीत थी † । यह सूक्त 'तैत्तिरीय ब्राह्मण' (२-८-९)में भी आया है; और महाभारतके अन्तर्गत नारायणीय या भागवत-धर्ममें इसी सूक्तके आधारपर यह बात बतलायी गयी है कि भगवान्की इच्छासे सृष्टि पहले-पहल कैसे उत्पन्न हुई (म० भा०, शा० प०, ३४२) ।

'नासदीय सूक्त' की ही तरह ऋग्वेदके एक अत्यधिक प्रसिद्ध स्थल 'पुरुष-सूक्त' में पुरुषके विश्वरूपकी कल्पना की गयी है । पुरुषके हजारों सिर हैं, हजारों आँखें और हजारों चरण । उसके एक चरणमें सारा

† "नासदासीन्नो सदासीत्तदानी नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।  
 किमावरीव कुह कस्य गर्भमभ किमासीद्गहन गभीरम् ॥  
 न मृत्युरासीदमृत न तर्हि न रात्र्या अह् न आसीत्प्रकेत ।  
 आनीदवात स्वध्या तदेक तस्माद्धान्यन्न पर किचनाऽस ॥  
 तम आसीत्तमसा गूढमग्रेऽप्रकेत सलिल सर्वमा इदम् ।  
 तुच्छेनाभ्वपिहित यदासीत् तपसस्तमन्हिनाऽजायतैकम् ॥  
 कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेत प्रथम यदासीत् ।  
 सतो बन्धुमति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ॥  
 तिरश्चीनो विततो रग्मिरेषाम् अथ स्विदासीदुपरि स्विदामीत् ।  
 रेतोवा आसन् महिमान आसन् स्वधा अवस्तात् प्रयति परस्तात् ॥"

ब्रह्मांड समाया हुआ है, और तीन अमृत भरे चरण द्युलोकमें स्थित है । भाव यह है कि पुरुषको व्यापकता विश्व-ब्रह्मांडमें ही समाप्त नहीं हो सकती । जो हुआ है ओर जो होगा, वह सब पुरुष ही है —

“पुरुष एवेद सर्व यद्भूत यच्च भाव्यम्” ।

यह पुरुष त्रिगुणातीत, प्रकृतिके परे है, अर्थात् निर्गुण है । निर्गुणियोंकी ब्रह्मकी कल्पना ‘पुरुष-सूक्त’में वर्णित पुरुष, और ‘नासदीय-सूक्त’में वर्णित ‘उस एक’ में अत्यधिक मिलती है । इस तरह संत-साहित्यके निर्गुण ब्रह्मका मूल-स्रोत हम ऋग्वेदमें ही पाते हैं ।

डा० धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्रीने इसका सम्बन्ध ब्राह्म-भावनासे दिखलाया है, जिसका विकास ऋग्वेदके भी पूर्व माना गया है । अथर्व-वेदमें ब्राह्म केवल ब्राह्मणादिसे ही नहीं, बल्कि सभी देवोंसे ऊँचा और पूज्य कहा गया है । उससे ही सारे विश्वकी सृष्टि बतलायी गयी है । अथर्ववेदमें स्थान-स्थान पर कहा गया है—“जो ऐसा जानता है, वह कीर्ति और यश प्राप्त करता है । नमो ब्राह्मणे ।” अथर्ववेदके पन्द्रहवें काण्डके १५-१७ वें सूक्तमें ब्राह्मके इवास-प्रश्वासको विश्वकी धारक-शक्ति बताया गया है । आगे चलकर १८ वें सूक्तमें विश्व पुरुषके रूपसे ब्राह्म

‘सहस्रशीर्षा पुरुष सहस्राक्ष सहस्रपात् ।

स भूमिं विश्वतो स्पृष्ट्वा अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ॥

एतावानस्य महिमा अतो ज्यायान् च पुरुष ।

पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ।”



का वर्णन है । पहले सूत्रमें उसे महादेव तककी उपाधि दी गयी है । वात्यके इस देवत्वका प्रमाण यह सूत्र ही नहीं; 'जैमिनीय ब्राह्मण' (२।२२२)में भी ईगान (जिसका वहाँ वायुसे एकत्व माना गया है) का स्वरूप एक वात्य बताया गया है । 'जैमिनीय ब्राह्मण' (३।२१) में वायु को (जो विश्वदेव है, और अन्य सब देवता जिसकी नाना अभिव्यक्तियाँ-मात्र हैं) वात्य, एक वात्य, सब देवोंकी योनि (बिल), और (विकासकी) चरनावधि कहा गया है । 'प्रश्नोपनिषद्'में सर्वोच्च देवेशके लिए कहा है— 'हे प्राण, एकर्षि, विश्वके भोक्ता, तুম ही एकमात्र वात्य है' । † वात्यकी

“तस्य वात्यस्य ॥१॥

यदस्य दक्षिणमक्षयौ न आदित्यो यदस्य नव्यमक्षयसो

स चन्द्रमा ॥२॥

योऽस्य दक्षिण कर्णोऽय सो अग्निर्योऽस्य सव्यः कर्णोऽयं स पवमानः ॥२॥

अहोरात्रे नासिके दितिश्चादितिश्च गीर्षकफाले सवत्सर त्रिर ॥४॥

अह्ना प्रत्यङ् वात्यो रात्र्या प्राङ् ननो वात्याय ॥५॥”

—‘अथर्ववेद’, १५वाँ बगड ।

† “वात्यस्त्वं प्राणैर्कषिरत्ता विश्वस्य मत्पति ।

वयमाद्यस्य दातार पिता त्वं मातरिष्वन ॥”

—‘प्रश्नोपनिषद्’ (२।११) ।

‘वात्य’ शब्दका अर्थ ‘संस्कारहीन’ किया जाता है—‘वात्यो नामोपनयनादिसंस्कारविहीन पुरुषः’ । मनुने कहा है—

“अत ऊर्ध्वं त्रयोऽप्येते यथाकालमसंस्कृता ।

सावित्री पतिता वात्या भवन्त्यार्यविर्गहिता ॥”

—‘मनुस्मृति’ (२।३९) ।

(ठीक समय पर संस्कार न होनेसे ये तीनों—ब्राह्मण, क्षत्रिय,

महिमा तो इस सीमा तक बढ़ायी गयी कि उसका आतिथ्य भी बड़े माहात्म्य का विषय बन गया । यदि वह किसी घरमें एक रात ठहरे, तो गृही पृथ्वीके सभी पुण्यलोको का अधिकारी हो जाना था; दूसरे दिन ठहरे तो अतरिक्षके, तीसरे दिन छुके, चौथे दिन पुण्य के पुण्यलोको का

वैश्य—यज्ञोपवीत-रहित होकर समाजमें निदित होते हैं, और 'ब्रात्य' कहलाने लगते हैं) ।

'मनुस्मृति'में तो ब्रात्यको जाडालकी कोटिमें रखा गया है, और ब्रात्यताको उपपातक माना है—

'ब्रात्यया सह सवासे चाण्डाल्या तावदेव तु' (८।३७३)

अथवा

'ब्रात्याना याजन कृत्वा परेणामन्त्यकर्म च ।

अभिचारमहीन च त्रिभि कृच्छ्रैर्व्यपोहति ॥' (११।१९७)

अथवा

'ब्रात्यता बान्धवत्यागो भृत्याध्यापनमेव च ।

×

×

×

स्त्रीशूद्रविद्वश्त्रवधो नास्तिक्य चोपपातकम् ॥' (११।६२-६६) ।

जैसा डा० ब्रह्मचाराका मत है, आधुनिक संस्कृतमें 'ब्रात्य' शब्दकी वही दुर्गति हुई, जो 'देवानाम्प्रिय' की । पर हम समझते हैं कि 'ब्रात्य' का 'संस्कारहीन' अर्थ निश्चित रूपसे आधुनिक पंडितोंकी ही कृपाका फल नहीं । 'प्रश्नोपनिषद्'के भाष्यमें शंकराचार्यने भी 'ब्रात्य'का यही अर्थ माना है परन्तु वहाँ संस्कारहीनता महत्ताका विषय बन गयी है—

'प्रथमजत्वादन्यस्य संस्कृतु' अभावादसंस्कृतो ब्रात्यस्त्व स्वभावत एव शुद्ध इत्यभिप्राय' (२।११) ।

अर्थात्, हे प्राण ! सबसे पहले उत्पन्न होनेवाला होनेसे किसी अन्य संस्कारकर्ताका अभाव होनेके कारण तू ब्रात्य (संस्कारहीन) है । तात्पर्य यह कि तू स्वभावसे ही शुद्ध है ।

और पाँचवें दिन अपरिचित पुण्यलोको का † । इसलिये यह कहना निराधार नहीं होगा कि अथर्ववेदमें ब्राह्म की कल्पना किन्नी भी दशमें 'पुरुष-सूक्त'के पुरुषकी कल्पनासे निकृष्ट नहीं । इसके साथ-ही-साथ यहाँ यह भी जान लेना आवश्यक है कि ब्राह्म की प्रकृतिसे निर्गुणियों की प्रकृति का जितना माम्य है, उतना वेदानुयायी आर्यों की प्रकृतिसे नहीं । ब्राह्म एक प्रकारके साधु-सन्ध्यासी होते थे, जो एक विशेष ढंग की वेग-भूषा धारण किये घूमा करते थे । उनके उपास्य रुद्र थे । उनकी उपासना-विधि योगाभ्यासमूलक थी, तथा इसके साथ-साथ उनका पृथक् ज्ञान-काण्ड भी था । आगे चलकर गायत्री ब्राह्म-सम्प्रदाय ही सिद्धो और नाथपथियों के रूपमें विकास पा सका । डा० ब्रह्मचारी के मतसे "अथर्ववेद का 'ब्राह्म' ही ऋग्वेद का 'पुरुष' बना, जो उपनिषदों और साख्यसे होता हुआ कवीर और परवर्ती संतो में 'सत्पुरुष'के रूपमें प्रकट हुआ" ।

† "तद् यस्यैव विद्वान् ब्राह्म एका रात्रिमतिथिर्गृहे वसति ॥ १ ॥  
 ये पृथिव्या पुण्या लोकास्तानेव तेनाव रुन्दे ॥ २ ॥  
 तद् यस्यैव विद्वान् ब्राह्म द्वितीया रात्रिमतिथिर्गृहे वसति ॥ ३ ॥  
 ये अन्तरिक्षे पुण्या लोकास्तानेव तेनाव रुन्दे ॥ ४ ॥  
 तद् यस्यैव विद्वान् ब्राह्म तृतीया रात्रिमतिथिर्गृहे वसति ॥ ५ ॥  
 ये दिवि पुण्या लोकास्तानेव तेनाव रुन्दे ॥ ६ ॥  
 तद् यस्यैव विद्वान् ब्राह्म चतुर्थी रात्रिमतिथिर्गृहे वसति ॥ ७ ॥  
 ये पुण्याना पुण्या लोकास्तानेव तेनाव रुन्दे ॥ ८ ॥  
 तद् यस्यैव विद्वान् ब्राह्मो परिमिता रात्रीरतिथिर्गृहे वसति ॥ ९ ॥  
 य एवापरिमिता पुण्या लोकास्तानेव तेनाव रुन्दे ॥ १० ॥"

—'अथर्ववेद', १५ वाँ काण्ड ।

• 'निर्गुण-भावनाका विकास' ('साहित्यिक निबंधावली' में संग्रहीत) ।

‘छान्दोग्य’, ‘श्वेताश्वतर’ और ‘कठ’ आदि उपनिषदोंमें भी गुण-सिद्धान्त और ब्रह्म-भावना का यथोचित विकास दिखाई देता है। सत्त्व, रजस्, तमस्—यह त्रिगुणोंका सिद्धान्त उपनिषदोंमें प्रथमतः ‘छान्दोग्य’में दृष्टिगत होता है। ‘छान्दोग्य’ का कथन है कि अग्नि का रूप लाल है, जलका शुद्ध और पृथ्वीका कृष्ण। इस जगत् की सृष्टिमें ये ही रूप कारणभूत हैं; ये ही सत्य हैं। ‘श्वेताश्वतर’में एक श्लोक है—

‘अजामेका लोहितशुक्लकृष्णा बह्वी प्रजा सृजमाना सरूपा’ ।  
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येना भुक्तभोगामजोऽन्य ॥’  
(४।१५) ।

अर्थात् ‘एक बहुत-सी सदृश प्रजाओं को उत्पन्न करनेवाली लाल, सफेद और काले वर्णकी अजा (बकरी, या कभी उत्पन्न न होनेवाली प्रकृति) है। एक अज (बकरा, या बद्ध जीव) उसके साथ रक्षण करता है। दूसरा अज (बकरा, या मुक्त पुरुष) उस योगकी हुई को छोड़ देता है।’ यह सांख्यके अनुसार तीन गुणों वाली अजा प्रकृति है। पर ‘श्वेताश्वतर’का ‘सांख्य’ निरीश्वर सांख्य नहीं। उसका पुरुष निर्गुण-ब्रह्म है।

सगुण-ब्रह्म की भी चर्चा उपनिषदोंमें मिलती है, फिर भी निर्गुण-ब्रह्म का निरूपण ही उनका प्रधान विषय है। श्रुति, इसीलिये, सदा ‘नेति-नेति’ कह कर उसका परिचय देती है। ‘बृहदारण्यक’ श्रुति कहती है—

‘स एष नेति नेति आत्मा’ ।

सांख्य-दर्शन में गुण-सिद्धान्त का पूर्ण परिपाक दिखाई देता है, लेकिन सांख्य-दर्शन निरीश्वरवादी है। उसका ‘पुरुष’ त्रिगुणातीत तो है, पर निर्गुण-ब्रह्मका पर्यायवाची नहीं। सांख्यशास्त्रियोंके मतसे

‘पुरुष’ अनेक हैं, पर निर्गुणियोका तो परब्रह्म एक है । संतोका परब्रह्म जितना अथर्ववेदके ‘ब्राह्म’, ‘पुरुषसूक्त’के ‘पुरुष’, ‘नासदीय सूक्त’के ‘उम एक’, और उपनिषदोंके निर्गुण-ब्रह्मसे सादृश्य रखता है, उतना निरीश्वरवादी सांख्यमें प्रतिपादित ‘पुरुष’ से नहीं । हाँ, सांख्य की प्रकृतिको उन्होंने मायाके सभानार्थक रूपमें ग्रहण किया है । जहाँ तक गुण-भावना का प्रश्न है, सांख्यकी अपेक्षा गीताकी गुण-भावनासे निर्गुणियोंका विशेष सान्निध्य है । भगवान् कृष्ण अर्जुनको अपना परिचय देने हुए कहते हैं कि संसार त्रिगुणात्मक है, किन्तु मैं निर्गुण हूँ, गुणोंके परे हूँ—

‘त्रिभिर्गुणमयैर्भावेनैरिभि र्ममिदं जगत् ।

मात्रित नाभिजानाति मामेभ्य परमव्ययम् ॥” (७।१३)

“अनादित्वाच्चिर्गुणत्वान् परमात्मायमव्ययः ।

शरीरस्थाऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥” (१३।३१) ।

तात्त्विक दृष्टिसे विचार किया जाय, तो परब्रह्म निर्विकल्प, निरुपाधि, निर्विशेष, निर्गुण एव त्रिगुणातीत है । सूर और तुलसी जैसे सगुणोपासक कवियोंने भी इसे स्वीकार किया है । तुलसीदास सगुण और निर्गुण, दोनों को समान महत्त्व देते हैं ।

‘अगुन सगुन दुड ब्रह्म मरुपा । अकथ अगाध अनादि अनूपा ॥’

सूरदासके एक पद — में भी निर्गुणके विचार को परम स्वाद और अमित तोष उपजानेवाला स्वीकार किया गया है, पर वह स्वाद और तोष गुँगेके गुड़की भाँति मनमें ही आस्वाद्य और प्राप्य है । उसकी ठीक-ठीक अभिव्यक्ति नहीं हो सकती । इसीलिये गीतामें कहा है कि जो शरीरधारी है, उनसे अव्यक्त की उपासना कठिनाई से होती है:—

“अविगत गति कछु कहत न आवै ।

ज्यो गुँगै मीठे, फल को रस अन्तरगत ही भावै ॥

“क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्त चेतसाम् ।

अव्यवता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥” (१२।५)

यही कारण है कि ब्रह्मको निर्गुण मान कर भी भक्तिके क्षेत्रमें सगुण को श्रेष्ठ कहा गया । गीतामें स्पष्ट कहा गया है कि यद्यपि ब्रह्म निर्गुण है, फिर भी भक्तोंके लिये उसे स्थूल रूप धारण करना पड़ता है—

“परित्राणाय साधूना विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥” (४।८)

अथवा

“यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥” (४।७)

माना कि निर्गुण-ब्रह्म ज्ञानयोग का विषय है, भक्तियोग का नहीं, किन्तु निर्गुण-उपासनाका विकास जिस समय हुआ, उस समय परिस्थिति ही ऐसी थी कि उपासनाके लिये निर्गुण-ब्रह्मका आश्रय लेना पड़ा । लोग चाहते तो भी, नहीं चाहते तो भी, निर्गुण-ब्रह्म ही उनके लिये एकमात्र आधार बच रहा था । मदिरोमे जाते ही पगड़धारी पंडितोंका सामना करना पड़ता, जिनके पीछे राजाओं की शक्ति थी, सामंतों का जोर था । इसीलिये निर्गुण-ब्रह्मको उन्होंने अगीकार किया । और इसे आत्मसात् करनेमें सिद्धो और नाथपंथियोंकी विचार-धारा पर्याप्त रूपमें सहायक सिद्ध हुई है ।

---

परम स्वाद सबही सु निरन्तर अमित तोष उपजावै ।

मन बानी को अगम अगोचर सो जानै जो पावै ॥

रूप रेख गुन जाति जुगुति त्रिनु निरालब कित बावै ।

सब विधि अगम विचारहिँ तातैं सूर सगुन पद गावै ।”

—सूरदास ॥

यों तो सभी निर्गुण-कवियों ने निर्गुण-ब्रह्म की उपासना की है, पर दार्शनिक दृष्टिसे विचार किया जाय तो उनके बीच स्पष्टतः तीन धारायें प्रवाहित दीख पड़ेंगी—अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद और भेदा-भेद । शास्त्रीय अध्ययनके अभावके कारण उनकी कविताओंमें आद्यन्त किसी एक सिद्धान्तका प्रतिपादन नहीं मिलता, और कहीं-कहीं तो उनके विचारोंमें असंगति भी जान पड़ती है । इसीका यह परिणाम है कि कबीर की कविताओंमें नाना मतोंका निर्देश किया गया है । अन्डरहिलने कबीरके अद्वैतमें रामानुजके विशिष्टाद्वैतकी प्रतिच्छाया मानी है, फर्कुहरने निम्बार्कके भेदाभेदसे उसकी समानता प्रतिपादित की है, डा० बड़थवालने उसपर अद्वैतवादका प्रभाव सिद्ध किया है । डा० ब्रह्मचारीके मतसे उसमें व्याप्तिवाद, प्रतिबिम्बवाद और सरूपवाद ( Permutation, Reflection and Identity ) समान रूपसे परिव्याप्त हैं । किन्तु पं० हजारीप्रसाद द्विवेदीने प्रमाणित किया है कि कबीर की ब्रह्म-भावना द्वैत-अद्वैत, निर्गुण-सगुण, दोनोंसे परे है । यह सिद्धान्त अधिक संगत जान पड़ता है । स्थूल रूपसे देखने पर तो कबीर अद्वैतके पक्षपाती लगते हैं, पर और भीतर पढ़नेसे यह ज्ञात होता है कि उन्होंने चिन्मय सत्ता की कल्पना निर्गुण और सगुण, दोनोंके परे की है; और केवल कबीरने ही नहीं, बल्कि अधिकांश संतोंने ऐसा ही प्रतिपादित किया है । डा० बड़थवालने इसी प्रवृत्ति को 'परात्परवाद' कहा है । सगुण 'हृद' है, निर्गुण 'बेहृद', परन्तु कबीर आगे बढ़कर कहते हैं—

“हृदमें रहै सो मानवा बेहृद रहै सो साध ।

हृद बेहृद दोऊ तजै, ताका मता अगाध ॥”

उन्होंने और भी स्पष्ट कहा है—

“निरगुन की सेवा करो सरगुन को करो ध्यान ।

निरगुन सरगुनसे परे तहाँ हमारो ग्यान ॥” या

“वेद कहे सरगुनके आगे निरगुनका विसराम ।

सरगुन निरगुन तजहु सुहागिन देख सबहि निजंधाम ॥” अथवा,

“सखि वह घर सबसे न्यारा, जहाँ पूरन पुरुष हमारा ।

×

×

×

नहि निरगुन नहि सरगुन भाई, नहि सूछम अस्थूल ।

नहि अच्छर नहि अविगत भाई ये, सब जगके भूल ॥”

दरिया साहेब ( बिहारवाले ) भी कहते हैं—

‘निरगुन सरगुन दुनहुँ ते न्यारा । सत सरूप ओइ बिमल मुधारा ॥’

कबीरके शिष्य धर्मदासके निम्नलिखित पदसे भी यही आभास मिलता है कि वे ‘निर्गुण’ और ‘सगुण’ दोनों को ‘जमका फंदा’ समझते थे । उनका ‘निर्गुण’ वस्तुतः निर्गुण और सगुण, दोनोंसे न्यारा है—

“सतगुरु कहत नाम गुन न्यारा ।

कोई निरगुन कोई सरगुन गावै, कोइ किरतिम कोइ करता ।

लख चौरासी जीव जतुमे सब घट एकै रमता ॥

मुनो साध निरगुन की महिमा, बूझै विरला कोई ।

सरगुन फन्दे सबै चलत है, सुरनर मुनि सब लोई ॥

निरगुन नाम निअच्छर कहिये, रहै सबनसे न्यारा ।

निरगुन सरगुन जम कै फन्दा, वोहि कै सकल पसारा ॥

साहेब कबीर के चरन मनावो, साधुन के सिरताजा ।

धरमदास पर दाया कीन्हा बांह गहे की लाजा ॥”

रैदास भी ब्रह्मको सगुण-निर्गुण से परे बतलाते हैं—

“गुन-निरगुन कहियत नहि जाके

कहौ तुम बात सयानी ।”

केशवदास ने भी कहा है—

“सतगुरु सत्य पुरुष है अकेला । पिड ब्रह्माड तें बाहर मेला ॥

द्वार ते दूर, ऊँच ते ऊँचा । बाट न घाट गली नहि कूचा ॥”



निर्गुण-वदियोंके इस परात्परवादका बीज वेदोंमें किसी-न-किसी रूपमें मिलता है। ऋग्वेदके 'पुरुष सूक्त' में 'पुरुष' को पृथ्वी आदि लोको (भौतिक जगत्), अथवा दूसरे शब्दोंमें त्रिगुणात्मक प्रकृतिसे परे बताया गया है—

“न भूमि विध्वनो स्पृष्ट्वा अत्यतिष्ठद्वागुलम्”

या

“न जातो अत्यग्न्यत पञ्चाद्भूमिमथो पुर” ।

यही भावना उन स्थलो पर और भी स्पष्ट हो जाती है, जहाँ ब्रह्म के एक पादमें ही सारा विध्व बसाकर उसके तीन पादों को द्युलोकमें, या गुहामें स्थित माना गया है—

“पादांऽस्य विध्वा भूतानि त्रिपादस्याऽमृत दिवि”

(ऋ० १०।९०।२)

अथवा

“त्रिभिः पद्भिर्धामगेहत् पादस्येहाऽभवत्पुन”

(अथर्व० १९।६)

अथवा

“त्रोणि पदानि निहिता गुहाऽस्य यस्तानि वेद

म पितृप्पितासन्”

(अथर्व० २।१।२)

‘मुँडकोपनिषद्’ में तो स्पष्ट शब्दोंमें ‘पुरुष’ या ब्रह्म को परात्पर बताया गया है—

“यथा नद्य न्यन्दमाना समुद्रे—

ऽस्त गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।

तथा विद्वान्नामरूपाद्विमुक्त

परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥”

(३।२।८)

गीतामें भी अर्जुनने श्रीकृष्णके विश्वरूप-दर्शनके पश्चात् कहा है—‘त्वमक्षर सदसत्तात्पर यत्’ (११।३७) ।

सांख्यके पुरुषके निर्लेपवादसे भी निर्गुण-ब्रह्मके परात्परवादकी अत्यन्त समता लक्षित होती है । गोरखपंथी योगियोने भी ‘नाथों’ को द्वैत-अद्वैत, सगुण-निर्गुण—दोनोंके परे माना है ( ‘गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह’ ) ।

इस प्रकार निर्गुण-संतोका परात्परवाद अत्यन्त प्राचीन कालसे ही स्वीकृत ब्रह्मका स्वरूप ज्ञात होता है ।

कबीरने अपने परब्रह्म को कई नामों से पुकारा है । कुछ नाम उपनिषदों, नाथपंथियों और पुराणोंसे लिये गये हैं, कुछ निरंजन संप्रदाय से, और कुछ गढ़े-गढ़ाये नाम हैं,—जैसे साहब, अलख, अच्छे-पुरुष आदि । पर सबको उन्होंने परपराभुक्त अर्थमें न लेकर अपने विशिष्ट अर्थमें ही ग्रहण किया है । कबीरका परब्रह्म—चाहे राम हो या गोपाल, रब हो या रहीम, गोरख हो या महादेव, सिद्ध हो या नाथ—‘त्रिगुणातीत, द्वैताद्वैत - विलक्षण, भावाभावविमुक्त, अलख, अगोचर, अगम्य, प्रेम-पारावार है । वह समस्त ज्ञान-तत्त्वोंसे भिन्न, फिर भी सर्वमय है । वह अनुभवैकगम्य है, अनुभव से ही जाना जा सकता है \* ।’ वह वेदांतियों के निर्गुण - ब्रह्म की तरह निष्क्रिय नहीं, बल्कि क्रियाशील है; सृष्टि का रचयिता, पालनहार और संहारकर्ता है, फिर भी निर्लिप्त रहता है ।

जीवके संबन्धमें कबीरका मत अद्वैतवादसे बिल्कुल मिलता-जुलता है । अद्वैतवादके अनुसार जीव और ब्रह्म तत्त्वतः एक हैं, किन्तु मायाके कारण उनमें भेद जान पड़ता है । जिस दिन मायाका आवरण उनके बीचसे हट जायगा, उसी दिन दोनोंका एकीकरण हो जायगा । कबीरने कहा है—

“जलमें कुंभ कुंभ में जल है, बाहरि भीतर पानी ।  
फूटा कुंभ जल-जलहि समाना, यहु तत कथौ गियानी ॥”

ज्ञानके उन्मेषसे ही मायाका यह आवरण दूर होता है—  
“देखो भाई ज्ञान की आयी आँधी ।  
सभै उडानी भ्रम की टाटी, रहै न माइआ वाँधी ॥  
दुचिते की दुइ थूनि गिगनी, मोहु वलेडा टूटा ।  
तिमना छानि परी घर ऊपरी, दुरमति भाडा फूटा ॥  
आँधी पाछै जो जलु वरखे, तिहि तेरा जनु भीना ।  
कहि कवीर मनि भइया प्रगासा, उदै भानु जस चीना ॥”  
जीव और ब्रह्म की एकताके विषयमें उनका मत है—

‘सांह हसा एक समान’ ।

मायाके संबंधमें भी उनकी धारणा शंकराचार्य की माया-संबंधी धारणासे मिलती है । ससारका अस्तित्व मायाके ही कारण है । “सांख्य की प्रकृतिके समान माया जगत् का उपादान कारण है । जगत् मायाका परिणाम है, और ब्रह्मका विवर्त । माया की उपस्थितिके कारण निर्गुण और अखंड ब्रह्म नामरूपात्मक जगत् के रूपमें परिवर्तित प्रतीत होने लगता है । माया और अज्ञानमें दो शक्तियाँ हैं— एक आवरण-शक्ति, और दूसरी विशेष शक्ति । अपनी पहली शक्तिके कारण माया आत्माके वास्तविक स्वरूपको ढँक लेती है । अपनी दूसरी शक्तिके बल पर वह जगत् के पदार्थों की सृष्टि करती है । वास्तवमें माया या अविद्या एक ही वस्तु है । शंकराचार्यने सृष्टिका हेतु बतानेमें दोनों शब्दोंका प्रयोग किया है ।”

कवीरने मायाके दो रूपों की कल्पना की है—सत्य और मिथ्या—

“मायाके दुइ रूप हैं, सत्य मिथ्या ससार ।” अथवा

“माया है दुइ भाँति की, देखी ठोक वजाय ।

एक गहावै राम पै, एक नरक लै जाय ॥”

मायाके इसी द्वैत रूपके आधार पर दाहूने उसे ठकुरानी और दासी, दोनों कहा है—

“माया चेरी सतकी, दासी उस दरवार ।

ठकुरानी सब जगतको, तिन्यूँ लोक मँभार ॥”

रज्जव मायाको मित्र और शत्रु दोनों कहते हैं—

“रज्जव माया मन समि वैरा मीत न कोइ ।

कुकृत उपजै इन्हु सौं इनसौ सुकृत होइ ॥”

डा० कमल कुलश्रेष्ठने अपनी पुस्तक ‘मलिक मुहम्मद जायसी’ से यह बताया है कि जायसीके मतसे माया तीन प्रकारकी है। उनके अनुसार ‘दुनियाधंधा’ (नागमती), ‘माया’ (अलाउद्दीन), और ‘शैतान’ (राघव चेतन)—ये तीनों मायाके समानार्थक हैं। लेकिन अन्यान्य संतोकी तरह जायसीने इसका आभास—मात्र भी नहीं दिया है कि मायाके इन तीन रूपोंमें कौनसा रूप साधकके लिये हितकर है और कौन अहितकर। नागमती, अलाउद्दीन और राघवचेतन, तीनों रतनसेनकी साधनामे बाधक ही सिद्ध हुए हैं। फिर भी यदि विश्लेषण किया जाय, तो ज्ञात होगा कि नागमती और अलाउद्दीनकी प्रकृतिसे राघवचेतनकी प्रकृतिका इस हद तक साम्य नहीं है कि उन तीनोंको तत्त्वत एक समझ लिया जाय। राघवचेतनको अलाउद्दीन और नागमतीके वर्गमें नहीं रखा जा सकता। राघवचेतन शैतानका प्रतीक है, और शैतानकी कल्पना सूफियोने हमारे पौराणिक नारदके रूपमेकी है, जिनका काम साधकको साधनाकी आगमें तपाकर तप्त कंचनकी तरह और भी निखार देना है, उसके अस्तित्वका लोप कर देना नहीं। नारदके ठीक विपरीत माया-रूपी सर्पिणी साधकको ऐसा डँस लेती है, कि वह साधनाके योग्य नहीं रह जाता। पं० चन्द्रबली पाण्डेने अलाउद्दीनको वेदान्तकी मायाका प्रतीक नहीं माना है। उनके मतसे यहाँ ‘माया’ ‘ऐश्वर्य’के अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। (दे० ‘हिन्दी कवि-चर्चा’, पृ० १३०)। अतः हम इस निष्कर्ष पर

पहुँचते हैं कि प्रकारान्तरसे जायसीने भी मायाके दो रूपोंकी ही कल्पनाकी है, जिनमें एक कवीरकी 'सत्य-माया' के, और दूसरा उनकी 'मिथ्या-माया' के अनुरूप है ।

सत्य-माया जीवको ब्रह्मसे मिलाती है और मिथ्या-माया उन दोनों-का संबंध-विच्छेद कराती है । सत्य-माया सत्त्व-गुण-प्रधान है; उसमें रजोगुण और तमोगुणका सर्वथा अभाव है । मायाके अविद्यामूलक ध्वंसात्मक रूपका कवीरने बड़ा सुन्दर चित्रण किया है—

माया एक ऐसी नारी है, जिसने निखिल विश्वमें अपना जाल पसार रखा है; जिसका भेद न ब्रह्मा पा सके, न विष्णु, न महेश । वह तो मोहिनी है; नयनोंके तीर खींच-खींच कर चलाती है, जिनसे भागने पर भी छुटकारा नहीं । रुई आगसे भला कब तक बच सकती है \*+ । माया महा ठगिनी है । वह सबको ठगती है, मीठी बोली बोल-बोलकर अपने त्रिगुणात्मक फाँसमें सबको फँसाती है × । वह है तो खाँड़की तरह, पर उसका प्रभाव विषके समान है †† । फिर भी मूढ़ मनुष्य पतंगकी तरह माया-रूपी दीपकमें गिर-गिरकर भुलसता है ।

“एकै नारी जाल पसारा, जगमें भया अँदेगा ।

खोजत काहुँ अत न पाया, ब्रह्मा विस्तु महेसा ॥”

† ‘कविरा माया मोहिनी मोहे जान मुजान ।

भागै हँ छूटै नही, मारे भरि भरि वान ॥”

\* “कह कर्वर कस वाँचिहै रुई लपेटी आगि ।”

× “माया महाठगिनि हम जानी ।

तिरगुन फाँस लिये कर डोलै बोलै मधुरी वानी ॥”

†† “कवीर माया मोहिनी जैसे मीठी खाड ।”

ऐसे बिरले ही हैं, जो गुरु-रूपासे उबर जाते हैं \* ।

लेकिन मायाका एक कल्याणकर रूप भी है । इन दो रूपोंकी दुविधाके कारण उससे बड़ा सँभलकर रहना पड़ता है । माया चाहे तो साधकको उबार ले, चाहे तो डुबा दे । कबीर कहते हैं—

“भेला पाया श्रम सो, भवसागर के माँह ।

जौ छाडौ तौ डूविही, गही तो डसिहैं बाँह ॥”

—बड़े परिश्रमसे तो भवसागरमें एक आधार मिला है । लेकिन वह भी ऐसा, कि छोड़ दें तो डूबनेका भय और उसका सहारा ले तो उसे जानेकी सम्भावना ।

यह आधार माया है । इस वशमें करना चाहिये । फिर तो आवश्यकता पडने पर यही बड़े कामकी वस्तु सिद्ध होती है—

“माया दासी सत का, ऊभी देइ असीस ।

विलमी अरु लातौ छडी, सुमरि सुमरि जगदीश ॥”

मायाके विध्वसात्मक स्वरूपको संतोने मैणी, मोहनी, मजारी, मगर, डंकिणी, साँपणी, पापणी, जाबिणी, कामिनी, भामिनी, कोढ़णी आदि नामोंसे संबोधित किया है ।

पं० हजारी प्रसाद द्विवेदीके मतानुसार कबीर की ‘माया’ . . . निर्जन्म की शक्ति है । ब्रह्मांडमें जो माया है, पिण्डमें वही कुण्डलिनी है । कुण्डलिनीका ही नाम माया है, नागिन है, ठगनिया है; और-और भी कई नाम हैं । इसी नागिन की फुफकार प्रणव है । इसी तरह ब्रह्मांडमें

\* “माया दीपक नर पतग,

भ्रमि-भ्रमि माहि परत ।

कोई एक गुरु ज्ञान ते

उबरे साधू सत ॥”

—कबीर ।

जो वस्तु निरंजन है, वही पिण्डमें मन है । उसीको 'नाग' कहते हैं । इसी 'नाग' और 'नागिन'ने मिलकर यह सारा प्रपंच खड़ा किया है । इसी नागिन की जहरीली फुफकार जो प्रणव है, उसकी उपासनामें दुनिया भटक रही है । इन्हें जो मार सकता है, वही विजयी होता है ।" \*

सृष्टिके संवयमें कबीरके दार्शनिक विचार किसी एक सिद्धान्त पर आश्रित नहीं । स्थूल रूपसे उनके छ. विभाग किये जा सकते हैं ।

(१) कई स्थलो पर कबीरने सांख्यशास्त्रियों की तरह तीन गुण, पंचभूत और पच्चीस तत्त्वोंसे सृष्टि की रचना बतायी है । पर इनका मूल कर्ता वेदान्तियोंका 'परब्रह्म' है, सांख्यशास्त्रियोंका 'पुरुष' नहीं ।

(२) एक स्थल पर उन्होंने कहा है कि पहले अक्षय पुरुष था । उससे निरंजन की सृष्टि हुई, निरंजनसे त्रिदेव, और त्रिदेवसे त्रिगुणात्मक संसार की । +

(३) ब्रह्मका व्यक्त स्वरूप ओंकार नाद है, जिससे भी सृष्टि की उत्पत्ति कबीरने बतायी है × । 'शब्द' भी ओंकार का पर्यायवाची है, अतः 'शब्द'से सृष्टिका उत्पन्न होना कबीरने कहा है । \*\*

\* 'कबीर'— प० हजारीप्रसाद द्विवेदी ।

+ "अछै पुरुष एक पेड़ है, निरंजन बाकी डार ।

तिरदेवा साखा भये, पात भया ससार ॥"

× "करता किरतिम बाजी लाई । ओंकार ते सृष्टि उपाई ॥

पाँच तत्त तीनो गुन साजा । ताते सब किरतिम उपराजा ॥"

अथवा

"ओंकार सब कोई सिरजै, राग म्वरूपी अग ।"

\*\* "माधो गव्व मावना कीजै ।

जेही गव्व ते प्रगट भये सब, सोई मव्व गहि लीजै ॥

गव्व गुरु गव्व मृन मिख भये, गव्व मो विरला वृक्षै ।

(४) कबीरने ज्योतिसे भी विश्वका आविर्भाव माना है। वह ज्योति स्वयं ब्रह्मसे प्रादुर्भूत हुई है। ज्योति प्रकृतिके सयोगसे सृष्टिका निर्माण करती है † । इस सिद्धान्तपर सांख्यका प्रभाव स्पष्ट है। सांख्य के मतानुसार प्रकृतिने पुरुषके प्रकाशसे सृष्टिकी रचना की है।

(५) एक अन्य स्थानपर कबीर सृष्टिका विकास-क्रम दूसरी तरह से बतते हैं। पहले जीव-रूप वह एक अन्तरमे बसकर ज्योतिका प्रकाश करता था, जिससे इच्छा-रूपी नारीका अवतार हुआ। उसका नाम गायत्री पड़ा। उस नारीके तीन पुत्र हुए—ब्रह्मा, विष्णु और महेश। ब्रह्माने अपनी मातासे पूछा—“कौन तुम्हारा पुरुष है; किसकी तुम नारी हो?” उसने उत्तर दिया—“जो तुम हो, वह मैं हूँ; जो मैं हूँ, वह तुम हो। तुम्ही मेरे पुरुष हो, और मैं ही तुम्हारी स्त्री”। ‡

सोई शिष्य सोई गुरु महात्म, जेहि अन्तरगति सूझै ॥  
 शब्दै वेद पुरान कहत है, शब्दै सब ठहरावै ।  
 शब्दै सुर-मुनि-सत कहत है, शब्द भेद नहि पावै ॥  
 शब्दै सुन-सुन भेष धरत है, शब्द करै अनुरागी ।  
 पट् दर्शन सब शब्द कहत है, शब्द कहै बरागी ॥  
 शब्दै काया जग उतपानी, शब्दै केरि पसारा ।  
 कहै ‘कबीर’ जहँ शब्द होत है, भवन भेद है न्यारा ॥”

† “अवलि अलह नूर उपाइआ, कुदरति के सभ बन्दे ।  
 एक नूर तो सभु जगु उपजिया, कउन भले को मदे ॥”

‡ “जीव रूप यक अतर बासा । अतर ज्योति कीन परगासा ॥  
 इच्छा रूप नारि अवतरी । तामु नाम गायत्री धरी ॥  
 तेहि नारीके पुत तिन भयऊ । ब्रह्मा विष्णु शभु नाम धरेऊ ॥  
 तव ब्रह्मा पूछत महतारी । को तोर पुरुष काकर तुम नारी ॥  
 तुमहम हम तुम औरन कोई । तुम मोर पुरुष हमें तोर जोई ॥”



तात्पर्य यह है कि पहले पुरुष था; उससे प्रकृति (गायत्री) उत्पन्न हुई। फिर पुरुष और प्रकृतिके संयोगसे जीव हुआ, जो त्रिगुणात्मक है। किंतु तीनो गुणोंकी प्रधानता एक जीवमें एक ही समय नहीं हो सकती। कभी सत्त्वगुण प्रधान रहता है, कभी रजोगुण, और कभी तमोगुण। इसलिये यहाँपर एक-एक गुणकी प्रधानताको प्रदर्शित करने वाले प्रतिनिधिके रूपमें ब्रह्मा, विष्णु और महेशकी कल्पनाकी गयी है। अन्यत्र कबीरने कहा भी है कि ब्रह्मा रजोगुण-प्रधान है, महेश तमोगुण-प्रधान, और विष्णु सत्त्वगुण-प्रधान। सत्त्व, रजस् और तमस्में से प्रत्येकको प्रधान मानकर ब्रह्मा, विष्णु और महेशकी कल्पना भारतीय संस्कृति में यह कोई नयी नहीं। 'विष्णु पुराण' में लिखा है—

“भूतात्मा चेन्द्रियात्मा च प्रधानात्मा तथा भवान् ।  
 आत्मा च परमात्मा च त्वमेक पञ्चधा स्थित ॥  
 प्रसीद सर्वं सर्वात्मन् क्षराक्षरमवेश्वर ।  
 ब्रह्माविष्णुशिवाद्याभि कल्पनाभिरुदीरित ॥  
 न यत्र नाथ विद्यन्ते नामजात्यादि कल्पना ।  
 तद्ब्रह्म परम नित्यमविकारि भवानज ॥  
 न कल्पनामृतेऽर्थस्य सर्वस्याधिगमो यत ।  
 तत कृष्णाच्युतानन्दविष्णुसजाभिरीड्यते ॥”

—‘विष्णुपुराण’, अंश ५, अध्याय ५ ।

सांख्यके अनुसार प्रकृति भी त्रिगुणात्मक है। इसीलिये ब्रह्मा-द्वारा प्रश्न किये जानेपर गायत्री उसको अपनेसे अभिन्न बतलाती है।

(६) कबीरकी एक पुस्तक ‘आदि मंगल’में सृष्टि-रचना विस्तार-पूर्वक बतायी गयी है।

\* “रजगुन ब्रह्मा तमगुन सकर, मतगुन हरि है सोहि ।

कहै कबीर एक राम जपहु रे हिन्दू तुस्क न होहि ॥”

—कबीर ।

शिष्यने गुरुसे प्रश्न किया कि सृष्टिके आदिमें एकमात्र सत्पुरुष था; फिर उस एक से द्वित्वका विकास कैसे हुआ। सद्गुरुने निम्नलिखित प्रकारसे सृष्टिके आदि-अतका परिचय दिया—

सर्वप्रथम सात्त्विक या सूक्ष्म सृष्टिका वर्णन किया जाता है। पहले पहल सत्पुरुषके घटमे एक शब्द-स्फोट हुआ। उस शब्द-ब्रह्मसे सात तत्त्वों ( अर्थात् आधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्ध, आज्ञा, तथा सहस्रार चक्र ) का विस्तार हुआ।

इसके पश्चात् इच्छा और चित्त अथवा बुद्धिकी उत्पत्ति हुई, और सात मानस-लोकोकी सृष्टि हुई। शब्द-ब्रह्म ही समस्त सृष्टिका मूल है। और उसीसे पाँच सूक्ष्म तत्त्वोंका सृजन हुआ। पाँचोने क्रमशः पाँच अंडों (अर्थात् पाँच गुणों) को जन्म दिया (पृथ्वी—गंध; जल—रस; अग्नि—ताप या रूप; आकाश—शब्द; वायु—स्पर्श)। पाँच तत्त्वोंके अनुसार पाँच कर्मेन्द्रियाँ और पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ भी हैं। दो ज्ञानेन्द्रियाँ (मन और बुद्धि) गुप्त रूपमें हैं। सत्पुरुषने अपनी योग-मायाके प्रभावसे इन्हें गुप्त कर रखा है। श्वासकी प्रगतिके साथ 'सोह' ध्वनिकी उत्पत्ति होती है। यह ध्वनि अमृतका प्रतीक है। पाँच सूक्ष्म तत्त्वोंसे तीन गुण और पचभूततत्त्वोंका विकास हुआ। सत्पुरुषने ब्रह्माण्डका विस्तार किया और उसकी चोटीपर बैठकर नीचे मर्त्यलोककी ओर देखा। इस प्रेम-दृष्टिसे 'सार' शब्दकी उत्पत्ति हुई, और इस 'सार' शब्दसे सूक्ष्म रूपमें चार प्रकारकी सृष्टि (अडज, पिण्डज, उष्मज, स्वेदज) हुई, और चार वेदोंका विस्तार हुआ।

यहाँ तक तो सत्त्वगुण-विशिष्ट सूक्ष्म प्रकृतिके विस्तारकी चर्चा हुई। अब रजोगुणके समावेशसे सत्पुरुषमें निद्रा, मोह, आलस्य आदिका प्रवेश हुआ, जिसका मर्म समझना बड़ा कठिन है। इस निद्राका प्रभाव यह हुआ कि शुद्ध निर्माण-बुद्धि दब गयी, और एक काले रंगका अंडा जलमें तैरने लगा (अर्थात् तमोगुणका प्रभाव व्यापक

हुआ) । सत्पुरुषके अश - रूप जीवात्माके हृदयमें व्याकुलता और संदेह हुआ कि इस अंडेको किसने बनाया, और इसका मूल क्या है । त्रिगुणात्मक अंडेके मुख पर जब सत्पुरुषके गव्वकी मुहर लगी, अर्थात् जब सत्पुरुषकी इच्छासे त्रिगुणात्मक स्थूल सृष्टिका विकास हुआ, तब उस अंडेसे फटकर दसो द्वारोसे वाष्प निकला ( ये दस द्वार घटके दसो द्वारोके प्रतीक हैं ) । इस प्रकार निरजनकी उत्पत्ति हुई, जो तीन लोकोमें कालके समान व्यापक और बली हुआ । इस निरजनसे ब्रह्मा, विष्णु और महेश, इन तीनोंकी सृष्टि हुई, जिन्होंने सायाके संसर्गसे चतुर्विध सृष्टि ( अडज, पिण्डज आदि ) का विस्तार किया । जीव चौरासी लाख योनियोकी अजल धारामें बहने लगे । चौदह भुवनोमें चौदह यमोका निवास हुआ, जैसा चारो वेदोका मत है । वस्तुतः एकमात्र वही मनुष्य सुखी है, जो अपनेमें आपको विलीन कर सकता है; और जो उत्पत्ति-प्रलय, मुख-दुःखके चक्रमें पड़ा रहता है, वह आवागमनसे मुक्त नहीं होता । सात चक्र, जो ध्यानके केंद्र हैं, वे ही सृष्टिके मूल हैं; और उन्हींमें प्रलय भी होता है । उन्हींसे सृष्टिकी उत्पत्ति है, और उन्हींमें यह विलीन भी होती है । जो मनुष्य उस समर्थ सत्पुरुषका ध्यान करता है, वह उत्तम पथको ग्रहण करता है । इससे उसे सत्पुरुषकी उपलब्धि होती है, और वह सोये हुए संसारको जगाता है । सात चक्रोंसे भी परे, और षोडश - दल-कमलके भी पार समर्थ सत्पुरुषका लोक है; और वही सभी जीवोंकी अंतिम गति है ।

— “प्रथमै समरथ आप रह दूजा रहा न कोय ।

दूजा केहि विधि ऊपजा पूछत हौं गुरु सोय ॥

तब सतगुरु मुख बोलिया सुकृत सुनो सुजान ।

आदि अतकी पारचै तोसो कहीं बखान ॥

प्रथम सुरति समरथ कियो घटमें सहज उचार ।

‘आदि-मंगल’ में व्यक्त सृष्टि-रचनाका यह सिद्धान्त उपरोक्त सभी सिद्धान्तोंकी अपेक्षा अधिक जटिल दीख पड़ता है। ऐसा जान पड़ता है कि विभिन्न स्रोतोंसे अनेक सिद्धान्त लेकर, और कुछ कल्पनाकी सहायतासे सृष्टि-रचनाका एक नवीन सिद्धान्त निर्मित हुआ होगा, जो बदलते-बदलते अपने वर्तमान रूपमें ‘आदि-मंगल’ में बच रहा है। खोज करने पर इस

ताते जामन दीनिया सात करी बिस्तार ॥  
 दूजे घट इच्छा भई चित मनसा तो कीन्ह ।  
 मात रूप निर्माइया अविगत काहु न चीन्ह ॥  
 तव समरथके श्रवण ते मूल सुरति भइ सार ।  
 शब्द कला ताते भई पाँच ब्रह्म अनुहार ॥  
 पाँचो पाँचो अड धरि एक एक माँ कीन्ह ।  
 दुड इच्छा तहँ गुप्त है सो सुकृत चित दीन्ह ॥  
 योगमया यकु कारने ऊजो अच्छर कीन्ह ।  
 या अवगति समरथ करी ताहि गुप्त करि दीन्ह ॥  
 श्वासा सोह ऊपजे कीन्ह अभी वधान ।  
 आठ अस निर्माइया चीन्हो सत सुजान ॥  
 तेज अड आचिन्त्यका दीन्हो सकल पसार ।  
 अड शिखा पर बैठिके अधर दीप निरधार ॥  
 ते अचिन्त्यके प्रेम ते उपजे अच्छर सार ।  
 चारि अंस निर्माइया चार बेद बिस्तार ॥  
 तव अच्छरका दीनिया नीद मोह अलसान ।  
 वे समरथ अविगत करी मर्म कोइ नहि जान ॥  
 जब अच्छरके नीद गँ दबी सुरति निरवान ।  
 स्याम वरन डक अड है सो जलमें उतरान ॥  
 अच्छर घटमें ऊपजे व्याकुल सशय शूल ।

सृष्टि-प्रक्रियाके अनेक अंश खंड रूपमें विभिन्न प्राचीन ग्रंथोंमें प्राप्त हो सकते हैं । उदाहरणार्थ, अंडेसे सृष्टि-कल्पना 'मनुस्मृति'के प्रारंभमें मिलती है । मनुने कहा है—'अनेक प्रकारके जीवोंको उत्पन्न करनेकी इच्छासे उस परमात्माने ध्यान करके सबसे पहले अपने शरीरसे जल उत्पन्न किया, और उसमें शक्तिरूप बीज डाल दिया । यही बीज सूर्यकी भाँति चमकने वाला सोनेका एक अडा-सा बन गया । उससे सभी लोकोंके स्रष्टा ब्रह्मा उत्पन्न हुए ।' -- 'आदि-मंगल' में अंडेसे ब्रह्माकी उत्पत्ति

किन अडा निरमाइया कहा अडका मूल ॥  
 तेहि अडके मुख पर लगी गदकी छाप ।  
 अछर दृष्टिसे फूटिया दस द्वारे कढ़ि बाप ॥  
 नेहि ते ज्योति निरजनै प्रगटे रूप निधान ।  
 काल अपर बलबीर भा तीनि लोक परधान ॥  
 ताते तीनों देव भे ब्रह्मा विष्णु महेश ।  
 चारि खानि तिन सिरजिया मायाके उपदेश ॥  
 लख चौरासी धार माँ तहाँ जीव दिय बास ।  
 चौदह जम रखवारिया चारि वेद बिस्वास ॥  
 आपु आपु सुख सवर मैं एक अडके माहि ॥  
 उत्पति परलय दुख सुख फिर आवहि फिर जाहि ।  
 सात मुरति सब मूल है प्रलयहुँ इनही माहि ।  
 इनहीमे से ऊपजे इनही माँह समाहि ॥  
 सोइ स्याल समरत्थ कर रहे सो अछर छपाइ ।  
 सोइ सधि ले आइया सोवत जगहि जगाइ ॥  
 सात मुरतिके बाहरे सोरह सखके पार ।  
 तहँ समरत्थको बैठका हसनकेर अधार ॥”

“सोऽभिध्याय शरीरात्स्वासिसृक्षुर्विवद्या प्रजा ।  
 अप एव ससर्जदौ तामु बीजमवासृजत् ॥”

नही मान कर निरंजनकी उत्पत्ति मानी गयी है, जिससे ब्रह्मा, विष्णु, महेश, तीनों उत्पन्न हुए। अर्द्धसे सृष्टि-कल्पना छान्दोग्य उपनिषदमें भी है। आदित्य ब्रह्म है। पहले यह असत् था। फिर सत् (कार्याभिमुख) हुआ। वह अकुरित हुआ, फिर एक अण्डमें परिणत हो गया। वह एक वर्ष-पर्यन्त उनी प्रकार पड़ा रहा। फिर वह फूटा और उसके दो खण्ड हो गये, रजत और सुवर्ण। रजत खण्ड पृथ्वी है और सुवर्णखण्ड द्युलोक। उस अण्डका जो जरायु (रथूलगर्भवेष्टन) था वही पर्वत है, जो उत्प (सूक्ष्मगर्भवेष्टन) था वह मेघोके सहित कुहरा है, जो धमनियाँ थी वे नदियाँ हैं तथा जो वस्तिगत जल था वह समुद्र है। फिर उससे आदित्य उत्पन्न हुआ। उसके आविर्भूत होते ही बड़े जोरोंका शब्द हुआ और उसी शब्दसे सम्पूर्ण प्राणी और सारे भोग उत्पन्न हुए।

पं० हजारी प्रसाद द्विवेदीके मतानुसार इतनी जटिल सृष्टि प्रक्रिया किसी सम्प्रदायमें एकाएक आविष्कृत नहीं हो सकती;

तदण्डमभवद्वैम सहस्राशुसमप्रभम् ।

तस्मिञ्जज्ञे स्वयं ब्रह्मा सर्वलोक पितामहः ॥"—मनुस्मृति (१।१)

“आदित्यो ब्रह्मेत्यादेःस्तस्योपव्याख्यानमसदेवेदमग्र आसीत् ।

तत्सदासीत्तत्समभवत्तदाण्डं निरवर्तत तत्सवत्सरस्य मात्रामशयत् तन्निरभिद्यत् ते आण्डकपाले रजतं च सुवर्णं चाभवताम् ॥१॥

तद्यद्रजतं सेयं पृथिवी यत्सुवर्णं सा द्यौर्यज्जरायु ते पर्वता यदुल्बं समेधो नीहारो या धमनैयस्ता नद्यो यद्वास्तेयमुदकं स समुद्रः ॥२॥

अथ यत्तदजायत सोऽसावादित्यस्त जायमानं घोषा उलूलवोऽनूद-  
तिष्ठन्त्सर्वाणि च भूतानि सर्वे च कामास्तस्मात्तस्योदयं प्रति  
प्रत्यायनं प्रति घोषा उलूलवोऽनूत्तिष्ठन्ति सर्वाणि च भूतानि सर्वे  
च कामाः” ॥३॥

(अध्याय—३, खण्ड—१९)

और "इसपर खोज करनेसे प्राचीन लोकवर्मका कोई न कोई पहलू अवश्य स्पष्ट होगा।" † द्विवेदीजीकी अवतककी खोजसे हिन्दीमें मंगल नामकी तीन पुरतकें मिली हैं—'जानकी-मंगल' (तुलसी), 'पार्वती मंगल' (तुलसी), और 'रुक्मिणी मंगल' (नंददास)। तीनोंका वर्णित विषय विवाह है। किन्तु हमारे यहाँ विवाहके अतिरिक्त पुत्रोत्पत्तिके अवसरपर भी मंगल गाये जाते हैं। सृष्टि रचनाके प्रसंगमें हिन्दी साहित्यमें 'आदि मंगल' के अतिरिक्त अन्य किसी ऐसी पुस्तकका अवतक उल्लेख नहीं हुआ है, जो 'मंगल' नामकी हो। सत कवियोंके कुछ पद 'सत-बानी-संग्रह' में 'मंगल' शीर्षकके अन्तर्गत मिलते हैं, जिनमें विवाहपरक भावनाओंकी अभिव्यक्तिके साथ-साथ सृष्टि-रचनाका भी किंचित सकेत है। बँगला-साहित्यमें अवश्य ही मंगल काव्यकी एक परंपरा है, जिसका प्रधान विषय स्पष्टतः सृष्टि रचनासे संबंधित है।

† 'साहित्य-संदेह' (अक्टूबर, ४६) के 'कबीर पथी साहित्य का अध्ययन' शीर्षक लेख—प० ह० प्र० द्विवेदी।

"बिनती करौ कर जोरि के तुमहि सुनावउँ ।  
 दाया होय तुम्हारि तौ मंगल गावउँ ॥  
 देहु ज्ञान परकास तौ सत्त विचारउँ ।  
 निस-दिन विसरहुँ नाहि मैं सुरति सभारउँ ॥  
 तुम सब जानत अहुहु जनावत हौ सोई ।  
 काया नगर बनाइ किह्यो रचना सोई ॥  
 तेहि का अत न खोज न गति जानै कोऊ ।  
 नव खिरकी दरवाजा दसव बनायऊ ॥  
 तेहि मदिल सतपुरुष विराजै नित सोई ।  
 नगरके सुधि सब लेहि दुख केहु नहि होई ॥  
 सर्व नगर वस्ती कहूँ खाली नाही ।

इस काव्य-परंपरामें भी वंसी ही जटिल सृष्टि-प्रक्रिया मिलती है, जैसी फव्वारेके 'आदि-मंगल' में ।

अपने रमहि नुभाउ सो आपुहि आही ॥  
 तेहि मद्धे करि वास विचार तेहि माही ।  
 भटक भरम मन वृत्ति अहं कछु नाही ॥  
 विप्र विस्वास नव आयो मत्र विचारेऊँ ।  
 सुरति के पिनु प्रीनम सो तिन्हहि पुकारेऊँ ॥  
 नुमनि जो ऐसी आइ तवहि सुख पावई ।  
 निर्गुण मो है दुलह तिन्हहि विआहई ॥  
 नुमनि सुरति की माइ विचारयो सोई ।  
 निगनि नेह लगाइ भाग तेहि होई ॥  
 नाऊ नाम लीन्ह लय लगन धरायऊँ ।  
 नगरमे गगन भवन मो तहैं काँ आयऊँ ॥  
 माडो माया विस्तार तून तीनि बनायऊँ ।  
 बाँस वास गुन गूँथ जहाँ तहैं लायऊँ ॥  
 सहज सेहरा वनि पूरा ते सिर बाँधेऊँ ।  
 चौका चार विचार राग अनुरागेऊँ ॥  
 पाँच बजावहि गावहि नाचहि ओई ।  
 करहि पचीस सो निरत एक त्वैं सोइ ॥  
 एक त्वैं कै करहि निरत तत्त्व तिलक चढावही ।  
 पढहि अनहद सवद सुमिरत अलख वरहि मनावही ॥  
 गाँठि जोरी पोढि कै दृढ भँवरि सात फिरावही ।  
 मेंटि दोहाग अनेक विधि कै सोहाग रग रस पावही ॥  
 सूति रहि सत सेज एकै निरखि रूप निहारऊँ ।  
 चमक मनि झलमलित रवि ससि ताहि छविपर बारऊँ ॥”

—जगजीवन दास ।



हमारे मतसे इस पुस्तकका 'आदि-मंगल' नाम साभिप्राय है। मंगल पुत्रोत्पत्तिके अवसर पर भी गाया जाता है। अतः आदि-मंगलमें आदि-सृष्टि (पुत्रोत्पत्ति) की भावनाका निहित होना सर्वथा आर्कास्मिक और अप्रत्याशित नहीं।

इस प्रकार सृष्टि रचनाके सवधमें कवीरके कई सिद्धान्त हैं, जिनकी आपसमें सगति नहीं दीख पड़ती। फिर भी तत्त्वतः इन सिद्धान्तोंके मूल में अद्वैतवादकी भावना व्याप्त है, इसमें संदेह नहीं; क्योंकि स्थान-स्थान पर वे कहते हैं कि सृष्टिका अस्तित्व तभी तक है, जब तक जीव जीवन्मुक्त नहीं हो सका है, और अज्ञानके अन्धकारसे आवृत है। सृष्टि सत्य नहीं, विवर्त है।

जायसीकी सृष्टि-कल्पना पर भी अद्वैतवादकी छाप स्पष्ट है। यद्यपि उन्होंने सृष्टि-रचनाका क्रम शामीमतके ही अनुकूल रखा है, फिर भी उसका मूल-स्रोत भारतीय अद्वैतवादमें देखा जा सकता है। 'अखरावत' में जायसीने जीव और ब्रह्मका पूर्ण अभिन्नत्व तथा ब्रह्मकी सर्वव्यापकता बतलायी है। 'नासदीय मूवत', 'माध्यमिककारिका', 'छान्दोग्योपनिषद्', तथा 'सिद्धसिद्धान्तपद्धति' की ही तरह 'अखरावत'में भी सृष्टिके पूर्व केवल शून्यका अस्तित्व माना गया है। सृष्टिके पहले केवल पूर्ण पुराण पुरुष था, जो गुप्तसे गुप्त और शून्यसे शून्य था †। ईश्वरकी कलायें ईश्वरमें लीन थीं; उनका सृष्टि रूपमें विस्तार नहीं हुआ था \*। उस समय केवल एक था,

† "हुता जो सुन्न-म-सुन्न"।

"पूर पुरान पाप नहि पुन्नू।

गुपुत ते गुपुत, सुन्न ते सुन्नू ॥"

—'अखरावत'।

\* "मुहमद आपुहि आपु महेँ"। —वही

अक्षर, अव्यक्त निराकार । वह अनिर्वचीय था । उस समय न गगन था, न पृथ्वी, न चन्द्रमा, न सूर्य । था केवल शून्य, अधकार । अल्लाहने सर्वप्रथम प्रकाश उत्पन्न किया †—उस अल्लाहने, जिसने फीड़ाके लिये अकेले ही अठारह सहस्र जोवयोनियोकी सृष्टि की है × ।

एक बार उस मालिकने ऐसा किया कि नाम रूपमें मुहम्मदका सृजन किया । उनके प्रेम-बीजसे श्वेत और श्याम, दो अंकुर निकले, जिनके पत्तोंसे क्रमशः पृथ्वी और आकाश बने । तत्पश्चात् इसी द्वैतके आधार पर सूर्य-चन्द्र, दिवा-रात्रि, पुण्य-पाप, आनन्द-सताप, नरक-स्वर्ग, भले-बुरे, सच-भूठ आदिकी सृष्टि हुई । × × (कहना नहीं होगा कि सृष्टि-

\* “आखर, मुर, नहि बोल, अकारा । अकथ कथाका कहौ विचारा ॥  
किछु कहिए ती किछु नहि आखाँ । पै किछु मुहँ महँ किछु हिय राखै ॥”

† “गगन हुआ नहि महि हुती, हुते चद नहि सूर ।

ऐसइ अवकूप महँ, रचा मुहम्मद नूर ॥” —वही ।

× “आदिहु ते जो आदि गोसाई । जेइ सब खेल रचा दुनियाई ॥”

× × ×

“एक अकेल न दूसर जाती । उपजे सहस्र अठारह भाँती, ॥”

—वही ।

× × “ऐस जो ठाकुर किय एक दाठँ । पहिले रचा मुहम्मद नाऊँ ॥  
तेहि कै प्रीति बीज अस जामा । भए दुइ विरिछ सेत औ स्यामा ॥  
हीतँ विरवा भए दुइ पाता । पिता सरग औ धरती माता ॥  
मूरुज, चाँद दिवस औ राती । एकहि दूसर भएउ सघाँती ॥  
चलि सो लिखनी भइ दुइ फारा । विरिछ एक उपनी दुइ डारा ॥  
भेटेन्हि जाइ पुनि औ पापू । दुख औ सुख, आनद-सतापू ॥  
औ तब भए नरक बैकूठ । भल औ मद, साँच और भूठ ॥”

—‘अरवरावट’ ।

वर्णनकी यह प्रक्रिया भारतीय साहित्यमें अव्यक्तके रूपक-द्वारा प्रतिपादित सृष्टि-वर्णनसे प्रभावित है । ) ' तदन्तर डबलीन

— अव्यक्तके रूपक द्वारा सृष्टि-वर्णनकी परिपाटी ऋग्वेद-कालमें चली आ रही है । ऋग्वेद (१-२४-७) में वर्णन है कि वर्णन लोकमें एक ऐसा वृक्ष था जिसकी किरणोंकी जड़ ऊपर (ऊर्ध्व) है और उसकी किरणें ऊपरसे नीचे (निचीनाः) फैलती हैं । अथर्ववेदमें उत्तरेव मिलता है कि देवमदन अव्यक्त वृक्ष तीसरे स्वर्ग लोक (अर्थात् वत्सलोक)में है । (अथर्व ५-४-३ और १०-३९-६) । मण्डक उपनिषद् (३-१) में भी मनार-वृक्ष की कल्पना की गयी है जिन पर दो पक्षी (जीवात्मा और परमात्मा) बैठे हुए हैं । महाभारतके अन्तर्गत अनुगीतामें इसका विस्तारमें वर्णन मिलता है जो निम्नलिखित है—

‘अव्यक्तबीजप्रभवो बृद्धिस्कधमयो महान् ।  
महाहकारविटप इन्द्रियान्तरकोटरः ॥  
महाभूतविशाखञ्च विशेषप्रतिपिशाखवान् ।  
मदापर्ण सदापुष्प गुभागुभ फलोदय ॥  
आजीव्य सर्वभूताना ब्रह्मवृक्ष मनातनः ।  
एव छित्त्वा च भित्त्वा च तत्त्वज्ञानामिना दुध ॥  
हित्त्वा नङ्गमयान् पाशान् मृत्युजन्यजरोदयान् ।  
निर्ममो निरहकारो मुच्यते नात्र मग्नयः ॥’

गीताके भी १५ वें अध्यायके प्रारम्भमें कहा गया है—

“ऊर्ध्वमूलमध शाखमव्यक्त्य ग्राहुरव्ययम् ।  
छदांसि यस्य पर्णानि यस्त वेद स वेदवित् ॥  
अधञ्चोर्ध्वं प्रनृतास्तस्य शाखा गुणप्रवद्धा विषयप्रवाला ।  
अधञ्च मूलान्यनुमततानि कर्मानुबधीनि मनुष्यलोके ॥”

तुलसीदास जीने उत्तरकाण्डमें लिखा है—

‘अव्यक्तमूलमनादि नरु त्वच्च चारि निगमागम भने ।

(संतान), आदम † चार फरिश्तो ×, चार भूतो †† और पंचभूतात्मक इन्द्रियो †† की रचना हुई। चार भूतो और पंचभूतात्मक इन्द्रियोसे काया बनी, जिसमें अल्लाहने नौ द्वार प्रकट रहने दिये और दसवें (ब्रह्मरंध्र)को बंद रखा। ×× इस प्रकार आदिम मानव आदमकी सृष्टि हुई, जिसके विषयमें अल्लाहने कहा—‘यह जग भा दूजा’, अर्थात् संसारमें यह दूसरा जगत उत्पन्न हुआ। (तात्पर्य यह कि जो ब्रह्माण्डमें है, वही मनुष्य-पिण्डमें है)। आदमने हौवा (आदिम-नारी) का सृजन किया, और दोनों सुखपूर्वक स्वर्गमें रहने लगे, किन्तु इबलीसके विश्वासघातसे निषिद्ध गेहूँ खा लेनेके कारण वे स्वर्गसे निकाले गये और पृथ्वीपर आये। — हिन्दू-मुसलमान उन्हीकी संतान हैं ॥३॥

पटवध सावा पच बीस अनेक पर्न सुमन घने ॥

फल जुगल विधि कटु मधुर वेलि अकेलि जेहि आश्रित रहे ।

पल्लवत-फूलत नवल नित मसार विटप नमामहे ॥”

“पुनि इबलीस सँचारेउ”— ‘अखरावट’ ।

† “जवही जगत किएउ मव साजा । आदि चहेउ आदम उपराजा ॥”

× “पहिलेइ रचे चारि अढवायक”

“भइ आयमु चारिहु के नाऊँ । चारि वस्तु मेखहु एक ठाऊँ ॥”

†† “तिन्ह चारिहु कै मँदिर सँवारा । पाँच भूँत तेहि मह पैसारा ॥”

×× “नवद्वारा राखे मँझियारा । दसवँ मूँदिकै दिएउ केवारा ॥”

÷ “आदम हीवा कहँ सृजा, लेइ थाला कविलास ।

पुनि तहँवाँ तें काढा, नारदके विसवास ॥”

॥ “तिन्ह सतति उपराजा, भाँतिहि भाँति कुलीन ।

हिन्दू तुरूक दुवौ भये, अपने अपने दीन ॥”

जायसीके अनेक दार्शनिक सिद्धान्तो—जैसे ब्रह्म का स्वरूप \*, उसकी सर्वव्यापकता × जीव ब्रह्मका अभिन्नत्व † आदि, पर भारतीय अद्वैत-वादका स्पष्ट प्रभाव दीख पड़ता है। योगका भी उनपर कम प्रभाव नहीं। 'यत्पिण्डे स ब्रह्माण्डे'का निरूपण करनेके लिये उन्होंने अखरावटमें एक लम्बा चौड़ा रूपक दिया है; और सातों द्वीप, नवों खंड तथा आठों दिगामें जो कुछ भी है, उसी कायामें ही दिखाया है। \*\* इसी प्रकार मक्का-मदीना, फरिस्ते-इमाम, चारों किताबें, चारों गुरु आदि इस्लाम धर्मके सारे कर्मकाण्डको जायसीने कायाके ही भीतर देखा है। ×× कायामें ही सब कुछ माननेका विश्वास निर्गुणियोंमें परंपरागत रूपमें चला आता है। †† जायसीने यत्र-तत्र इड़ापिंगला, सुषुम्णा, त्राटक,

\* "अलख अरूप अवरन सो कर्ता"

× "परगट गुपुत सो सरव वियापी"

† "बुन्दहि ममुद समान, यह अचरज कासी कहीं।

जो हेरा सो हेरान, मुहमद आपुहि आप महँ ॥"

\*\* "सातों दीप नवों खंड, आठों दिसा जो आहि।

जो ब्रह्मंड सो पिंड है, हेरत अतन जाहि ॥"

×× "माथ ऊँच मक्का वन ठाऊँ। हिया मदीना नबीक नाऊँ ॥

सखन, आँखि, नाक मुखचारी। चारिहु सेवक लेहु विचारी ॥

भावैं चार फिस्ते जानहु। भावैं चारि यार पहिचानहु ॥

भावैं चारेहु मुरसिद कहऊ। भावैं चारि कितावे पढऊ

भावैं चारि इमाम जे आगे। भावैं चारि खभ जो लागे ॥"

—'अखरावट'।

†† (क) 'एत्यु ने नुरमरि, एत्यु से गंगा सावर।

एत्यु पवाग वणारसि, एत्यु से चद-डिवावर ॥

वेत्तु-रीठ-उपपीठ, एत्यु मई भमड परिट्ठयो।

त्रिकुटी, अनहद नाद और नाभि-कमल आदि का उल्लेख किया है । सिद्धों और नाथ-पंथियोंके शून्यवादको भी जायसीने अपनाया है और सहत्त्व दिया है ।

इस प्रकार कुल मिलाकर जायसीके दार्शनिक सिद्धान्त शामीमतके एकेश्वरवादके साथ-साथ वैदान्ती अद्वैतवाद, बौद्ध शून्यवाद और नाथ-पंथी हठयोगपर भी आधारित है । किन्तु ब्रह्म, प्रकृति और जीव विषयक उनके मूल सिद्धान्त अद्वैतवादसे अधिक अनुप्राणित हैं, इसमें संदेह नहीं ।

देहा सरिसअ तित्थ, मई सुह अण्ण ण दिट्ठओ ॥

सण्ड-पुअणि-दल-कमल-गध केसर वरणाले ।

छड्डहु वेणिम एण करहु सो साँण लग्गहु बढ आले ॥

काय तित्थ खअ जाइ, पुच्छह कुल ईणओ ।

वम्ह-विट्ठु तेलोअ, सअल जाहि णिजीणओ ॥

बुद्धि विणासइ मण मरइ, जहि तुट्ठइ अहिमाण ।

सा माआमअ परम फलु, तहि कि वज्झइ प्राण ॥”

—सरहपा ।

(ख) “घट ही भीतर अठ सठी तीरथ कहाँ भ्रमै रे भाई ।”

—गोरखनाथ ।

(ग) “कायागढ भीतर देव देहुरा कासी ।”

—गोरखनाथ ।

(घ) “काया माहँ गग तरग । काया माहँ जमना सग ।

काया माहँ सुरसती । काया माहँ द्वारामती ॥

काया माहँ कासी थान । काया माहँ करै समान ॥

काया माहँ पूजा पाती । काया माहँ तीरथ जाती ॥

काया माहँ मुनियर मेला । काया माहँ आप अकेला ॥

काया माहँ जपिये जाप । काया माहँ आपै आप ॥”

—दादू ।

कबीर और जायसीके अतिरिक्त दादू, रैदास, सुन्दर दास, जगजीवन दास, भीखा, दयाशायी और मलूक दास आदि भी अद्वैतवादको मानते हैं। मनुष्य और परमात्मामें पूर्ण-अद्वैत-भाव है। इसके समर्थनमें सुन्दरदासने लिखा है—

“दूर किया मदेह सब जीव ब्रह्म नहि भिन्न ।”

दो का अस्तित्व भ्रमके कारण है—

“सुन्दर भ्रम थै दोय थे ।”

और जिस दिन यह भ्रम जाता रहेगा, उस दिनसे केवल ब्रह्मकी ही इयत्ता शेष रह जायगी। आत्मानन्दमें लीन दादूको सहज रूप ब्रह्मके अतिरिक्त और कुछ दिखाई ही नहीं देता—

“सदा लीन आनन्दमें सहज रूप सब ठौर ।

दादू देखे एक कौ दूजा नाही और ॥”

किन्तु सबोंने ऐसा नहीं माना।

“दादू सब थे एक के सो एक न जाना ।

जने जने का हूँ गया यह जगत दिवाना ॥”

पर ब्रह्मको निर्गुणके रूपमें अपनाकर भी उसे खंड-खंड कर दिया गया। यह अद्वैत-कल्पना संघर्षका कारण बन गयी। एक सम्प्रदाय दूसरेके ब्रह्मको अपने ब्रह्मसे इतर समझने लगा। इसीलिये दादूने कहा है कि धरती, आकाश, सूर्य, चन्द्र, जल, पवन—जो नित्य सेवामें लगे हुए हैं—किसी सम्प्रदाय-विशेषके नहीं। फिर ब्रह्मकी अद्वैत कल्पना सम्प्रदायोंमें विभक्त होकर विकृत क्यों हो !

“ये सब हैं किस पथमें धरती अरु असमान ।

पानी पवन दिन रातका चंद सूर रहिमान ॥”

—दादू ।

जब तक द्वैतकी भावना का लोप नहीं होता, तबतक भक्ति नहीं हो सकती। अपनेको छोकर ही ‘राम’ को पाया जा सकता है।

उस परात्पर पुरुषको पानेके लिये 'नामरूपाद्विभुवत' होना आवश्यक है—

“यथा नद्य स्यन्दमाना समुद्रेऽऽ गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।

तथा विद्वान्नामरूपाद्विभुवतः परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥”

रैदासने भी कहा है—

“आपो गयो तव भक्ति पाई, ऐसी भक्ति भाई,

राम मिल्यो आपोगुन खोयो, रिधि सिधि सब गँवाई ।”

अद्वैतवादका समर्थन करते हुए मलूकदासजी कहते हैं कि ब्रह्मही सब कुछ है । तीनों लोक उसकी माया है, जिसका भेद कोई नहीं पा सका । ब्रह्म ही पवन है । वही दिन और रात है । वही वृक्ष और कीट-पतंग है । वह दुर्गा भी है और गंगा भी; मुल्ला भी है और काजी भी । वह तीर्थ-घात, पंडित बैरागी, सूम-त्यागी, देव-दानव, चोर-बटमार, महाबत-हाथी, अश्व-सवार, दास-सरदार, सूर्य-चन्द्र, सब कुछ है । वही कृष्ण है । वही राम है; और दसरथ भी । रावण और कस भी वही है । संसारमें उसीकी ज्याति व्याप्त है । वही पुरुष है, वही स्त्री है <sup>१</sup> । अर्थात् जगतमें जो कुछ है, वह ब्रह्म है—‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म ।’ द्वित्वकी स्थिति अज्ञानके कारण है, अन्यथा—

‘साहब मिलि साहब भये कछु रही न तमाई’ ।

फिर दो का अस्तित्व हो कैसे सकता है ।

\* “तीनों लोक हमारी माया ।

अंत कतहु से कोई नहि लाया ॥

छत्तिस पवन हमारी जात ।

हमहीं दिन और हमही रात ॥

हमही तरुवर कीट पतंगा ।

हमही दुर्गा हमही गंगा ॥

हमही मुल्ला हमही काजी ॥



“भीखा केवल एक है किरतिम भया अनंत ।”

दयावाईने भी कहा है—

‘जीव ब्रह्म आंतर नहिं काय ।

एकै रूप सर्व घट सोय ॥

जग विवर्त मूँ न्यारा जान ।

परम अद्वैत रूप निर्वणि ॥”

तीरथ वरत हमारी बाजी ॥

हमही पंडित हमें वैरागी ।

हमही भूम हमी है त्यागी ॥

हमही देव हमही दानौ ।

भाव जाको जैसा मानौ ॥

हमही चोर हमही बटमार ।

हम उँचे करि चढ़े पुकार ॥

हमही महावन हमही हाथी ।

हमही पाप पुण्य के साथी ।

हमही अस्व हमही अमवार ।

हमही राम हमी सरदार ॥

हमही सूरज हमही चंदा ।

हमही भये नंदके नदा ॥

हमही दशरथ हमही राम ।

हमरै ओध हमरै काम ॥

हमही रावन हमही कंस ।

हमही मारा अपना वंस ॥

जहा तहाँ नव ज्याति हमारी ।

हमही पुरुष हमही नारी ॥” —मल्लूकदास ।

जग जीवनदास कहते हैं—

“आनदके सिधमें आन वसे तिनको न रह्यो तनको तपनो ।

जस आपुमे आप समाय गये तब आपुमे आपु लह्यो अपनो ॥

जब आपुमे आप लह्यो अपनो तब आपन्वै जाप रह्यो जपनो ।

जब ज्ञानको भान प्रकाश भयो जगजीवन होय रह्यो सपनो ॥”

रैदासने ब्रह्म-मिलनके लिये अष्ट अंगोंकी कल्पना की है, जिनका मूल रूप तो आज दुर्लभ है, पर गुरु-परंपरा-क्रमसे उसका निम्नलिखित रूप प्राप्त है—(१) गृह (२) सेवा (३) सग; ये तीन बाह्य अंग हैं । (४) नाम (५) ध्यान (६) प्रणति; ये तीन अंतर अंग हैं । (७) प्रेम (८) विलय या समाधि अर्थात् ब्रह्ममें मग्न हो जाना । यह चरम आनन्द या सर्वातीत अवस्था है । कबीरदासको रैदासका यह मार्ग अत्यन्त प्रिय था । इसीलिये उन्होंने कहा है—

“सतनमे रैदास सत है ।”

विशिष्टाद्वैतवादके समर्थक निर्गुण-संतोंमें शिवदयाल और उनके अनुयायी, एवं प्राणनाथ, दरिया साहब ( द्वय ), दीन दरवेज, बुल्लेशाह आदि संतोंके नाम विशेष उल्लेखनीय हैं । विशिष्टाद्वैतवादके पोषक संतोंका मत है कि जीव और परमात्मामें अभेद अवश्य है, किन्तु सर्वतो-भावेन नहीं, केवल अशमात्र ही । परमात्मा समष्टि है, और जीवात्मा समष्टिके अन्तर्गत व्यष्टिके रूपमें विराजमान है । जीवात्मा को शिवदयालने ‘सुरत’ कहा है, और परब्रह्म को ‘राधास्वामी’ । दोनोंका सबंध बतलाते हुए वे कहते हैं—

“सुरत असका भेद न पाया । सत्तपुरुषको आन समाया ॥”

शिवदयालके अनुसार जीवात्मामें परमात्माका गुण तो है, लेकिन

कम सात्रामे । प्राणनाथने भी कहा है—

“अब कहूँ इसक वान । इसक सबदातीथ साख्यात ॥

ब्रह्म सृष्टि ब्रह्म एक अस । ये सदा अनद अतिरग ॥”

दरिया साहब ( बिहारवाले ) ने भी अपने को ‘सत्त स्वीकृत अंस’ की सजा देकर अंशांशि भावको व्यक्त किया है । इस विचारधाराके अनुसार जीवात्मा ईश्वर नहीं, बल्कि ईश्वरीय है । वह भटककर ससार में विचरण करता है, किन्तु मोक्षकी अवस्थामें अपने अशी परमेश्वरसे जा मिलता है । इन विचारकोके अनुसार भी सृष्टि असत्य और मायाजन्य है ।

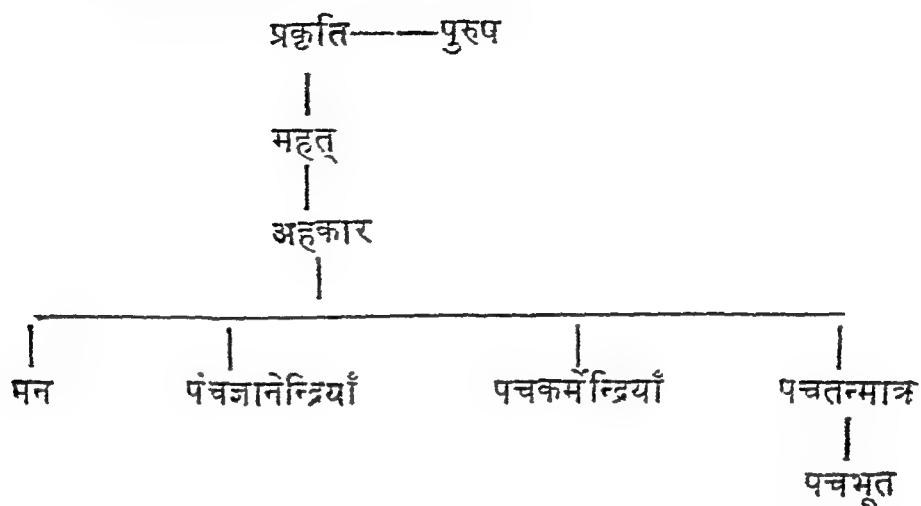
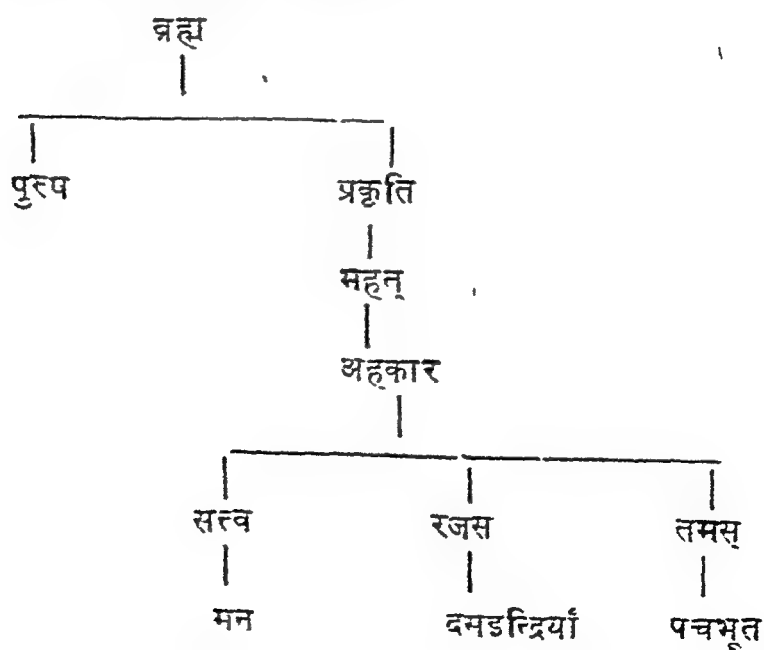
इन्हींकी तरह बाबालालने भी अंशांशि-भावका समर्थन किया है, पर उनकी अंशांशि कल्पना शिवदयालसे भिन्न है । इसलिए दोनोंकी मोक्ष संबन्धी धारणाओं में मतभेद दीख पड़ता है । बाबालालके मतसे मोक्षके बाद जीवात्मा और परमात्मा नीर-क्षीरवत् मिल जाते हैं । उनकी कोई अलग सत्ता नहीं रहती । परन्तु शिवदयालके अनुसार जीवात्मा मुक्तिके बाद भी परमात्मा से मिलकर अपने अस्तित्वको बनाये रखता है । इसीलिये उन्होंने जीवात्मा और परमात्माके मिलनको बिन्दु और सिंधुके रूपकमें समझाते हुए ‘समाना’के स्थान पर ‘धसना’ क्रिया का प्रयोग किया है । ‘समाना’ में अस्तित्वके सर्वथा लोप होनेकी भावना है, और ‘धसना’ में अस्तित्व बनाये रखने की । अतएव यह कहना तर्क-सम्मत होगा कि शिवदयाल और उनके अनुयायियोंके मतसे मोक्षावस्थामें परमात्मासे जीवात्माका सभेद मिलन होता है ।

भेदाभेदके माननेवालोंमें नानकका नाम विशेष उल्लेखनीय है । आचार्य निंवार्क ब्रह्म और जीवके भेदाभेद या द्वैताद्वैत संबंधके प्रतिपादक हैं । उनके मतमें जीव अवस्था भेदसे ब्रह्मके साथ भिन्न भी है और

अभिन्न भी । पर भेदाभेद सतको माननेवालोसे नानकका स्पष्ट अन्तर यह है कि जहाँ अन्यान्य भेदाभेदी सगुण ब्रह्मकी उपासना करते हैं वहाँ नानकने निर्गुण-ब्रह्मकी उपासना की है ।

प्रकृतिके संबंधमें निर्गुणमतका आधार ग्रंथ साख्य है । पर साख्य की-सी वैज्ञानिकताका निर्गुणियोमें सर्वथा अभाव दीख पड़ेगा । सुन्दर दास के जंसे एक-मात्र विद्वान निर्गुणियोंने यद्यपि इस विषयमें अपनी मौलिकताका परिचय दिया है, पर इस मौलिकताका क्या आधार रहा होगा, इसका पता नहीं चलता । साख्यके पच्चीस तत्त्वोंके स्थान पर उन्होंने चौबीस तत्त्वोंकी कल्पनाकी है, और उसका विकास-क्रमभी दूसरे सिलसिले से रखा है । साख्यने सृष्टिको कभी मिथ्या नहीं कहा, पर अद्वैतवादी होनेके कारण सुन्दर दासजी इसे मिथ्या बतलाते हैं । निम्नलिखित तालिकासे दोनोंका अन्तर स्पष्ट हो जायगा । सुन्दर दासजी का यह है—

“ब्रह्म ते पुरुष और प्रकृति प्रगट भइ  
प्रकृति ते महा तत्त्व पुनि अहकार है ।  
अहकार हू ते तीन गुण सत रज तम,  
तमहूँ ते महाभूत विषय पसार है ॥  
रजहूँ ते इन्द्रिय दस पृथक्-पृथक् भइ,  
सतहूँ ते मन आदि देवता विचार है ।  
ऐसे अनुक्रम करि शिष्य सँ कहत गुरु  
सुन्दर सकल यह मिथ्या ससार है ॥”

साख्यके अनुसार सृष्टि—मुन्दरदासके अनुसार सृष्टि—

समझमें नहीं आता, शुक्लजीने कथोकर उपर्युक्त पदमें वर्णित सृष्टि-कालको साख्यके अनुकूल बताया है \* । अन्यान्य संतोंने भी साख्यके पच्चीस तत्त्व तो लिये, लेकिन उनका क्रम अपने ढंगसे रखा है । कहीं-कहीं तो प्रकृतिका प्रयोग भी अर्थात्तरमें किया गया है । दरिया साहब (विहारवाले)ने अनेक स्थलो पर 'तीन', 'पाँच', 'पच्चीस,' अर्थात् तीन गुणों, पाँच तत्त्वों और पच्चीस प्रकृतियोंका निर्देश किया है, जिनका विवरण निम्नलिखित है—

तीन गुण—सत्त्व, रज, तम ।

पाँच तत्त्व—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश ।

पच्चीस प्रकृतियाँ—एक तत्त्व की पाँच-पाँच प्रकृतियाँ ।

पृथ्वी—अस्थि, मेद, त्वचा, रोम, नाडी ।

जल—रक्त, वीर्य, पित्त, लार, पसीना ।

अग्नि—आलस्य, तृषा, नीद, भूख, तेज ।

वायु—चलन, गान, सकोच, बल, विवाद ।

आकाश—लोभ, मोह, शका, भय, लज्जा ।

कबीरपंथी-साहित्यमें पच्चीस प्रकृतियाँ और हाँ ढंगसे बतायी गयी हैं । 'कबीर-मन्सूर'के अनुसार पाँच तत्त्वों और तीन गुणोंकी देह हसकी है † । पाँच तत्त्व हैं धैर्य, दया, शील, विचार और सत्य । तीन गुण हैं विवेक-वैराग्य, गुरुभक्ति और साधुभाव । सायाके मोहमें पड़कर इन पाँच तत्त्वों और तीन गुणोंकी प्रकृतियाँ बदल गयीं । धैर्यसे आकाश, शीलसे अग्नि, विचारसे जल, दयासे वायु और सत्यसे पृथ्वी उत्पन्न हुई । इस प्रकार पक्के गुणसे कच्चे गुण निर्मित हुए, जिनसे जीवके मिथ्या स्वरूपका निर्माण हुआ ।

\* 'हिन्दी-साहित्यका इतिहास' (पृ० १०२)—सशोधित और परिवर्द्धित संस्करण—प० रामचन्द्र शुक्ल ।

† "ई पाँचो है तत्त्व सो, सगी हसा केर ।

साधु गुरुमत गहन मन, कल्पित सृष्टि हेर ॥"

हंसदेहके पाँच तत्त्व हैं, जिनमें प्रत्येककी पाँच-पाँच प्रकृतियाँ हैं ।  
इन्हीं पच्चीस प्रकृतियोंसे हंसकी पक्षी देह बनी है † ।

धैर्यकी पाँच प्रकृतियाँ : मिथ्या-त्याग, सत्य-ग्रहण, सशयहीनता, अचलत्व और अहङ्कारनाश ।

दयाकी पाँच प्रकृतियाँ अद्रोह, समता, मैत्री, निर्भयता और समदर्शिता ।  
शीलकी पाँच प्रकृतियाँ क्षुधानिवारण ( तितिक्षा ), प्रियवचन, शान्ति बुद्धि, प्रत्यक्ष पारख और प्रत्यक्ष सुख ।

विचारकी पाँच प्रकृतियाँ . 'अस्ति-नास्ति' पदका निर्णय, यथार्थ-ग्रहण, व्यवहार-शुद्धि, शुद्धभाव, सच्चित्तता ( ज्ञान-विज्ञानकी प्राप्ति ) करना ।  
सत्यकी पाँच प्रकृतियाँ . निर्णय, निर्वन्ध, प्रकाश, स्थिरता, और क्षमा ।

अन्याप सत्तोने भी अनेक स्थलों पर तीन, पाँच, पच्चीसका प्रयोग किया है, जिन पर सांख्यका प्रभाव स्पष्ट दीख पड़ता है ।

इसके अतिरिक्त योग भी निर्गुणमतके दार्शनिक आधारोंमें महत्त्वपूर्ण है, जिसकी व्याख्या इसी पुस्तकके पिछले परिच्छेदमें की गयी है ।

निर्गुण-धाराके दार्शनिक आधारके संबंधमें अतिस वाक्य कहना जरा कठिन है; क्योंकि संतोंकी अनेक रचनायें प्रक्षिप्त हैं । फिर उनका रचना-क्रम भी ज्ञात नहीं । इसके अतिरिक्त उन्होंने विधिपूर्वक ऐसा अध्ययन भी नहीं किया है कि उनके दृष्टिकोणमें आद्यन्त सन्तुलन रहे सभी संतोंके विषयमें यह नहीं कहा जा सकता कि वे पहुँचे हुए संत थे, और उनका अनुभूत एवं प्रातिभ ज्ञान तर्क-सम्मत भी होगा । जो पहुँचे हुए संत हैं, उनके दार्शनिक सिद्धांतोंमें अगर असंगति है तो प्रक्षिप्त अशोके ही कारण ।

---

† "अत्र प्रकृति पच्चीस को कहो सुनहु परसग ।

पाँच पाँचते पाँचई, जेहि विधि बाढो अग ॥

इहि पाँचोकी पचघा, भेद प्रकृति पच्चीस ।

हंस देहकी तत्त्व प्रकृति, बूझो विस्वावीस ॥ "

# निर्गुण-साहित्यमें साधु और सद्गुरु

साधु और गुरुका स्थान धर्मप्राण भारतीय जीवनमें अन्यतम है। जीवनके ही ठोस आधार पर साहित्यका प्रासाद खड़ा होता है; अतः वेद, उपनिषद्, स्मृति और पुराणादि धार्मिक साहित्यमें साधु और गुरुका महत्त्व मुक्त कठसे स्वीकार किया गया है। भिन्न-भिन्न प्रसंगोंमें इनकी भिन्न-भिन्न भावनाये हुई हैं। 'साधु' व्यापक शब्द है, और अनेक सर्वथा भिन्न अर्थोंमें प्रयुक्त होता रहा है। पाखंडी-से-पाखंडी, एवं सिद्ध-से-सिद्ध योगी-यती या संन्यासीसे लेकर शान्त स्वभावके गृहस्थ पुरुष तकके लिये इसका प्रयोग हुआ है। इसके अतिरिक्त, अत्यन्त प्राचीन कालमें राज-सरबारोके कवि-सम्मेलनोंमें 'मुकुंदर इरशाद' की भावनाको प्रकट करनेके लिये, या नाटक-गृहोंमें अभिनेता-अभिनेत्रियोंकी कला-कुशलताके साथ-साथ अपनी कला-संमर्शताको व्यक्त करनेके लिये 'साधु' शब्द वीप्साके रूपमें कितनी बार व्यवहृत हुआ है, इसका ठीक-ठीक विवरण दे सकना सर्वथा असंभव है। 'गुरु' की भी यही स्थिति है। विवाहके अवसरपर मंत्रोच्चारके सिलसिलेमें यजमानके नामके बदले 'अमुक' शब्दसे ही काम चलानेवाले षष्ठमूर्ख गुरु-महाराजोकी गणना नहीं की जाय, तो भी 'गुरु' शब्दकी व्यापकतामें कोई अन्तर नहीं आता। अस्त्र-शस्त्रोके शिक्षक द्रोण और कृप, तथा वेद-वेदांगोके आचार्य विश्वामित्र और वशिष्ठसे लेकर सूक्ष्म ब्रह्मके उपदेष्टा, 'छान्दोग्य' और 'बृहदारण्यक'के ज्ञानी ऋषि प्रवाहण जैबलि और याज्ञवल्क्य तक— सभी अपने-अपने क्षेत्रोके मान्य आचार्य हैं; सबोकी, हमारे यहाँ, 'गुरु' ही संज्ञा है। विश्वकी अन्य किसी भाषामें इतने व्यापक अर्थमें साधु और गुरुके किसी पर्यायका कभी व्यवहार हुआ होगा, इसमें सन्देह है।



अपनी चरम उन्नतिके समय तक वर्णाश्रम धर्मसे अनुशासित भारतीय सभ्यता और संस्कृतिके पुष्पित-पल्लवित होनेका जो एकमात्र सबल आधार रहा है, वह है गुरु । भारतीय जीवनके छोटे-से-छोटे और बड़े-से-बड़े कार्य-व्यापार पर गुरुकी छाप, उसके वरद हस्तकी मंगलमय छाया स्पष्ट है, जो वैदिक कालकी आदि-सन्ध्यासे प्रारम्भ होकर न्यूनाधिक रूपमें, और प्रकारान्तरसे आज भी हम पर पड़ रही है । गृहस्थ द्विजके लिये प्रमुख रूपसे उपास्य तीन अग्निदेवोंमें एक (आहवनीय अग्नि) से गुरुकी उपमा दी गयी है । यही नहीं, गुरुको ब्रह्म-स्वरूप कहा है /, और उसकी सेवामें ब्रह्मलोकका सुख प्राप्त होना वतलाया है † । शास्त्रोंमें 'गुरुः साक्षात्परब्रह्म' से लेकर 'सर्व गुरुमय जगत् तकका निरूपण किया गया है । अत्यंत प्राचीन कालसे ही संस्कृतज्ञोंमें ये श्लोक मचलित हैं—

“गुरुर्ब्रह्मा गुरुर्विष्णु गुरुर्देवो महेश्वर ।

गुरु साक्षात्परब्रह्म तस्मै श्री गुरुवे नम ॥”

“गुरु पिता गुरुमाता गुरुर्देवो गुरुर्गतिः ।

शिवे रुष्टे गुरुस्त्राता गुरौ रुष्टे न कञ्चन ॥”

गुरु माता-पिता ही नहीं, ब्रह्मा-विष्णु-महेश हैं, परंब्रह्म है । मुक्ति-दाता स्वयं शिवके रुष्ट हो जानेपर वही रक्षा कर सकता है, पर उसके रुठनेपर साधक का कल्याण नहीं । उपनिषदों और पुराणोंमें गुरु-शिष्य-संबंधी अनेक कथाएँ हैं, जो कागजके निर्जीव पन्नोंसे निकलकर जनताकी सजीव वाणीमें आ गयी हैं, और गुरुभवितके आदर्श-स्वरूप आज भी जीवित-जाग्रत हैं । कहने का तात्पर्य यह, कि गुरुकी सत्ता और

\* “गुरुराहवनीयस्तु”—‘मनुस्मृति’ (२।२३१) ।

× “आचार्यो ब्रह्मणो मृतिः”—‘मनुस्मृति’ (२।२२६) ।

† ‘गुरुगुश्रूषया त्वेव ब्रह्मलोक समश्नुते’

—‘मनुस्मृति’ (२।३३) ।

महत्ता न केवल शास्त्रसम्मत और प्राचीन, बल्कि लोकमान्य भी है ।

भक्ति-साहित्यमें—विशेषतः निर्गुण-साहित्यमें—साधकके लिये गुरुकी अतिशय अनिवार्यता प्रतिपादित की गयी है । भक्त-कवि साधक पहले हैं, कवि पीछे, चाहे उनकी साधना निर्गुण की रही हो या सगुण की, चाहे वे घट-घटमें रमण करनेवाले 'राम'के उपासक रहे हों, या लौकिक, दाशरथी रामके । यह साधनाका तत्त्व सगुण-मार्गसे अधिक 'निर्गुण-मार्गमें प्रधान है, और निर्गुणियोकी उपासना-पद्धतिके मूल सिद्धान्तों पर आधारित है । इन कवियोंने कविताको अपनी अनुभूतियोंकी अभिव्यक्ति का एक साधन-मात्र रखा, उसे साध्य कभी नहीं होने दिया । उपासनाके मार्गमें जो अनुभूतियाँ ये संचित करते, उनका सार इस असार संसारको दे जाना इनकी कविता का चरम लक्ष्य था । उपासनाके लिये सर्वप्रथम उपास्यका ज्ञान अपेक्षित होता है । 'विष्णु-पुराण'में ज्ञान दो प्रकार का कहा गया है—शास्त्र-जन्य और विवेक-जन्य । शास्त्र-जन्य ज्ञान शब्द-ब्रह्म का है, और विवेक-जन्य परब्रह्म का । भारतीय परंपरा ब्रह्मज्ञानको सभी प्रकारके ज्ञानसे श्रेष्ठ मानती है, और विवेकज होनेके कारण उसे पोथी-पुस्तकोसे अलग करके देखती है । इस तथ्यको स्पष्ट करनेके लिये 'छान्दोग्य उपनिषद्'में वर्णित नारद और सनत्कुमारकी कथाको दुहरा देना पर्याप्त होगा ।

नारदने सनत्कुमारके पास जाकर शिक्षाके लिये प्रार्थना की । सनत्कुमारने कहा—“जो सीख चुके हो, वह मुझे बताओ; तब मैं उससे आगे की बात तुमसे कहूँ” । नारद बोले—“ऋक्, यजु, साम, अथर्व—ये चारों वेद, पंचम वेद-रूपी इतिहास-पुराण, जिसके बिना वेदका अर्थ ठीक समझमें नहीं आ सकता; वेदोंका वेद व्याकरण, परलोकगत पितरों से, और इस लोकमें वर्तमान मनुष्योंसे परस्पर प्रीति और सहायता

“आगमोत्थ विवेकाच्च द्विधा ज्ञान तदोच्यते ।

शब्दब्रह्मागममय परब्रह्म विवेकजम् ॥”—‘विष्णुपुराण’ ।

को बनाये रखनेवाला श्राद्धकल्प; राशि, अर्थात् गणित; दैव, अर्थात् उत्पात-ज्ञान, शकुन-ज्ञान, अथवा दिव्य प्राकृतिक शक्तियों का ज्ञान; निधि, अर्थात् पृथ्वीमें गड़े धन का ज्ञान, अथवा आकर-शास्त्र; वाकोवाक्य, अर्थात् तर्कशास्त्र, उत्तर-प्रत्युत्तर-शास्त्र, युक्ति-प्रतियुक्ति-शास्त्र; एकाग्र्य, अर्थात् नीति-शास्त्र, राजशास्त्र, जो अकेला सब शास्त्रोंमें काम लेता है; देवविद्या, अर्थात् निरुक्त, जिसमें भूस्थानी मुख्यदेव अग्नि, अंतरिक्षस्थानी सोम (पर्जन्य, विद्युत्, इन्द्र आदि जिसमें पर्यायवत् अन्तर्गत हैं), द्युस्थानी सूर्य, और देवाधिदेव आत्मा का वर्णन है, अथवा शब्दकोष; ब्रह्मविद्या, अर्थात् ब्रह्म-नाम वेदकी अंग-विद्या, शिक्षा, कल्प, छन्द आदि; भूतविद्या, अर्थात् भूत-प्रेत आदिकी बाधाको दूर करनेकी विद्या, अथवा अधिभूत-शास्त्र, पंचमहाभूतों-पंचतत्त्वोंके मूल स्वरूप और परिणामो-विकृतियों का शास्त्र; क्षत्रविद्या, अर्थात् धनुर्वेद, सप्तस्त युद्धशास्त्र; नक्षत्रविद्या, अर्थात् ज्योतिष-शास्त्र; सर्पविद्या, अर्थात् विषवाले जन्तुओंके निरोधकी, और विषके चिकित्सा की विद्या अथवा (सर्पति चरन्ति प्राणति जीवन्ति इति) वृक्ष, पशु आदि जीव-जन्तु का शास्त्र; देवजन-विद्या, अर्थात् गांधर्व विद्या, चतुषष्टि कला गीत, वाद्य, नृत्य, शिल्प, सुगंध का निर्माण, सुस्वादु भोज्य पदार्थका कल्पन आदि—यह सब मैंने पढ़ा। पर मुझे ऐसा ज्ञान पड़ता है कि मैंने केवल बहुतसे शब्दोंको पढ़ा। आत्माको, अपनेको नहीं पहचाना। और मैंने आप-ऐसे वंदनीय बृद्ध महानुभावोंसे सुना है कि आत्माको पहचाननेवाला शोकके पार तर जाता है। सो मैं शोकमें पड़ा हूँ। भुक्तको शोकके पार तारिये।” +

+ ‘दर्शन का प्रयोजन’—डा० भगवानदास ।

“ऋग्वेदं भगवोऽध्येमि यजुर्वेदं सामवेद आथर्वण चतुर्थं  
इतिहासपुराण पंचम वेदानां वेद पित्र्य राशि दैवं निधि  
वाकोवाक्यं एकाग्र्यं देवविद्या ब्रह्मविद्या भूतविद्या क्षत्रविद्या  
नक्षत्रविद्यां सर्पदेवजनविद्यां एतद् भगवोऽध्येमि ।

सारांश यह कि सभी प्रकारका विद्याओका सम्यक् ज्ञान एक आत्म-विद्याके ज्ञानके बिना निरर्थक है, व्यर्थ है। 'आत्म' का दर्शन ब्रह्मकी उपलब्धिका प्रथम सोपान है। 'अहं' से पूर्णतया परिचित हुए बिना साधक अपने मूलोद्गमकी ओर किस प्रकार लौ लगा सकता है, कैसे अपने बीज-रूपमें मिलनेकी चेष्टा कर सकता है ! प्राचीन ऋषि इसे समझते थे। मध्ययुगीन साधकों ने भी इस तत्त्वको हृदयगम किया था। इसीलिए वे शास्त्र-ज्ञानको तुच्छ बताते हैं। गोरखनाथ ने कहा है—

“पठि पठि पठि केता मुआ, कथि कथि कथि कहा कीन्ह ।

बढि बढि बढि बहु कर गया, पारब्रह्म नहि चीन्ह ॥”

या “वेदे न सास्त्रे कतेवे न पुराने,  
पुस्तके न वैच्या जाई ।  
ते पद जाना बिहला जोगी,  
और दुनी सब धधै लाई ॥”

इसी आशयको ध्यान में रखकर कबीर कहते हैं—

“पोथी पढि पढि जग मुआ पंडित भया न कोय ” या

“काजी कौन कितेव वषानै ।

पढत पढत केते दिन बीते, गति एकै नहि जानै ॥” या

“पंडित पढि गुन पचि मुए, गुरु बिन मिलै न जान ।

ज्ञान बिना नहि मुक्ति है, सत्त शब्द परमान ॥”

दाढ़का भी कहना है— “एकै नाँव अलाहका पढि हाफिज हूवा” ।

शास्त्र-ज्ञान तो निम्न कोटिका ज्ञान है; उससे कोई क्या 'पंडित' होगा। शास्त्रोमें तो आदिसे अन्त तक विवाद भरा है—

---

सोऽह भगवो मन्त्रविद् एव ऽस्मि न ऽत्मवित् । श्रुत हि मे भगवद्-  
दृशेभ्यः तरति शोक आत्मविद् इति । सोऽह भगव शोचामि । त मा  
भगवान् शोकस्य पार तारयतु ॥” ('छान्दोग्य', अ०७)।

‘अप्रत्यक्षाणि शास्त्राणि विवादान्तेषु केदायम्’—

और विवादोंके दलदलमें फसा हुआ जड़ मनुष्य भला ‘उम’ की गतिका ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकता है । यह देखकर विवेक-तन्त्र, या प्रातिभ ज्ञानके आलोकमें ही संभव है । शास्त्रोंमें अज्ञानका अन्धकार कभी नष्ट नहीं होता—

“न निवर्तते तिमिर कदाचिद्दीपवानया ।”

‘ऋग्वेद’में कहा है—

“ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् तन्मिन्देवाग्धिर्विन्वे निपेदुः  
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इद्विदुरतन उमे नमानते ॥”

(१।१६४।३९)।

अर्थात्, आकाश-सदृश अक्षर परम ब्रह्ममें सभी देवता आश्रित होकर अधिष्ठित हैं । उस परमात्माको जो नहीं जानता, वह ऋचाओंसे क्या करेगा ? जो उसे जानते हैं, वे कृतार्थ होकर बैठे हैं ।

इसीसे मिलते-जुलते भाव पर यह प्रसिद्ध प्रवाद-वाक्य है—

“यस्य नास्ति स्वय प्रजा ज्ञानं नश्य करोति किम् ।

लोचनाभ्या विहीनस्य दर्पण कि करिष्यति ॥”

यही कारण है कि हमारे शास्त्रोंमें ही शास्त्र-ज्ञानकी स्पष्ट उपेक्षा मिलती है—

“पलालमिव धान्यार्थी त्यजेच्छाम्नाण्यशेषतः”—(‘पंचदशी’) ।

यह उपेक्षा केवल हिन्दू-दृष्टिकोणसे ही की जाती रही हो, ऐसी धात नहीं । फारसी सूफियोने भी पोथी-पुस्तकों को उनके जल्प और वितंडाके साथ-साथ जला डालनेका आदेश दिया है—

‘सद् किताबो सद् वरक दर् नार् कुन’—(मौलाना रूमी) ।

पोथी-पुस्तकोंकी यह उपेक्षा निर्गुण-मतकी एक बड़ी विशेषता है । इसके मूलमें कई प्रमुख कारण हैं । जैसे—

(१) संत-साधनाके स्वरूपकी प्रयोग-सापेक्षता;

(२) धर्मग्रन्थों की दुर्बोधता एवं जटिलता;

(३) निरक्षरता का वातावरण;

(४) घटमें ब्रह्मको देखनेके कारण मिथ्याडम्बरसे संतों की घृणा, और आडम्बरपूर्ण पंडित-मुल्लाओंके द्वारा शास्त्रोंके पीछे साम्प्रदायिक पृष्ठभूमि की अवतारणा, और सबसे अधिक

(५) प्रातिभ ज्ञान की सर्वोपरि सहता की स्वीकृति ।

निर्गुण-मतमें शास्त्रीय ज्ञान की इतनी अवहेलना की गयी है, कि वहाँ 'ज्ञान' शब्दका प्रयोग ही विवेकजन्य या प्रातिभज्ञानके अर्थमें हुआ है । शास्त्रीय और विवेकजन्य ज्ञानमें यही अन्तर है कि एक बहिर्मुखी है—व्यर्थ किताबोंका बोझ ढोनेवाला, तो दूसरा अन्तर्मुखी—अन्दर की किताब पर आधारित । एकके लिये शास्त्र सहायक है, दूसरेके लिये सद्गुरु । अतः

“तद्विद्वि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥”—(गीता, ४।३४)।

यही गुरुप्रदत्त ज्ञान सभी ज्ञानोंका ज्ञान है, सभी विद्याओंकी विद्या है । कहा भी है—“सा विद्या या विमुक्तये” ।

ज्ञानके उपरोक्त दो प्रकारोंसे गुरु भी दो प्रकारके हैं—शिक्षा-गुरु और दीक्षा-गुरु । विवेकज ज्ञानका दान देनेके कारण दीक्षा-गुरुका विशेष महत्त्व है । सच पूछा जाय तो दीक्षागुरु ही वास्तविक गुरु है । ‘गुरु’ शब्दकी व्युत्पत्तिसे भी यह सिद्ध होता है कि गुरु वही है, जो अज्ञानका निवारण करे । और विवेक की उपलब्धि ही अज्ञानका निवारण है । परब्रह्मके ज्ञानके लिये विवेक की उपलब्धि आवश्यक है, और उसके लिये गुरु अनिवार्य । महर्षि पतंजलिके अष्टाङ्ग योग †के अनुष्ठानसे भी विवेक उपलब्ध हो सकता है—

† “यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारध्यानधारणासमाधवोऽष्टावङ्गानि ।”

“निर्विकल्प समाधिना स्फुट ब्रह्मनन्वयमवगम्यते ध्रुवम् ।  
अन्यथा चलतया मनांगते ग्रन्थयान्तरविमिश्रित भवेत् ॥”

—‘विवेक-चूडामणि’ ।

निर्विकल्प समाधिके द्वारा ही निश्चित रूपसे ब्रह्मतत्त्वका स्फुट ज्ञान हो सकता है, अन्यथा मन की चंचल गतिके कारण वह ब्रह्म-तत्त्व विजातीय प्रतीतियोंसे मिश्रित हो जाता है ।

किन्तु निर्विकल्प समाधिके लिये भी योगियोंने गुरुको आवश्यक बताया है । ज्ञानका मार्ग ऐसा साधारण नहीं, जिनपर सर्वसाधारण चल सके । अनुभवहीन साधकको इस पथ पर अनुभवी पथ-प्रदर्शक ही ले चल सकता है, क्योंकि—

‘क्षुरस्य धारा निगिता दुरत्यया दुर्गं पथन्तत्त्ववयो वदन्ति’ । \*

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सभी ज्ञानोके सिरमौर आत्मज्ञानके लिये, जिसके आधार पर ही किसी प्रकारकी साधना या भक्ति संभव है, गुरुकी आवश्यकता होती है । निर्गुण-साहित्यमें व्यवहृत होनेवाले ‘गुरु’ शब्दमें केवल शिक्षक या अध्यापककी भावना नहीं । यहाँ गुरु साधककी उपासनाके मार्गका निर्देष्टा, और उसके जीवन्मा साकार आदर्श ( hero ) बनकर उसे ब्रह्म-साक्षात्कारके मार्ग पर ले चलता है । गुरु पर साधकके जीवनकी इस महत्तम समस्याका सर्वाधिक उत्तरदायित्व रहनेके कारण उसका महत्त्व साधना-पंथमें तो अन्यतम है । इस महत्त्वकी अपूर्व भूलक निर्गुण-साहित्यमें पद-पद पर देखनेको मिलती है । संतोंने गुरु-उपासनाको अपनी साधनाका अनिवार्य तत्त्व समझा है । ‘साधु’ ‘सद्गुरु’ आदि शब्दों की संत-साहित्यमें इतनी अधिक आवृत्ति हुई है कि उनकी विवृति आवश्यक नहीं रह जाती । भारतीय जीवनके इन सुपरिचित शब्दोंका, ज्ञानके आकर शास्त्रोंसे लेकर जनसाधारण से सम्बद्ध निर्गुण-साहित्य तक में प्रायः समान महत्त्व है । ‘योगवाशिष्ठ’ आदि ग्रंथों

\* ‘कठोपनिषद्’ (१।३।१४) ।

में दिये गये जीवन्मुक्तोंके विवरण, बौद्ध-ग्रन्थोमे वर्णित महापुरुषोंके वत्तीस मुख्य और चौरासी गौण लक्षण या अनुव्यञ्जन, गीतामें कथित स्थितप्रज्ञ की पहचान, और 'रामचरितमानस' के सन्त-वर्णन निर्गुण-साहित्यके साधुओंके लक्षणोंसे कोई तात्त्विक अन्तर नहीं रखते। यदि कहीं अन्तर है भी तो उतना ही, जितना शास्त्रीय प्रणालीका अनुसरण करने वाले और स्वभावतः विकसित मनोवृत्तिके अनुसार चलनेवाले समान दृष्टिकोणके महात्माओंमें होना चाहिये; अथवा जितना ज्ञान और भक्तिमेंसे किसी एकको प्रमुखता देनेवाले और ज्ञान-भक्तिका अपूर्व सामजस्य करनेवाले महापुरुषोंमें सभव है।

गीतामें भक्त या गुणातीत उसे कहा है, जिससे लोग ऊबते या कण्ट नहीं पाते; जो हर्ष-विषादसे, सुख-दुख और भय-क्रोधसे सर्वथा मुक्त, 'आत्मन्येवात्मनातुष्ट' है; जिसका हृदय त्रिगुणोंसे चंचल नहीं होता; तथा जो आत्माका ध्यान रखते हुए, साम्य-बुद्धि से, आसक्ति-विहीन होकर अपना कर्त्तव्य-पालन करता है। ये लक्षण कबीर, दादू आदि सत्तो-द्वारा बताये गये साधुके लक्षणोंसे अधिकांशमें मिलते हैं। जिस प्रकार चन्दन का वृक्ष आसपासके सभी वृक्षोंको अपनी सुगन्धिसे भर देता है, उसी प्रकार साधु भी अपने दिव्य गुणोंके प्रभावसे भक्तोंको अपने समान बना देता है, इसलिये साधुसंगको सभी प्रकारके भक्तों ने ब्रह्म-प्राप्तिके लिये अभीष्ट समझा है। मीराने जो 'साधुसंग बैठि बैठि लोक लाज खोयी' थी, उसका यही रहस्य है। मुमुक्षु साधक के लिये संत-समागमका जो महत्त्व है, वह तुलसी की इस पंक्तिसे अच्छी तरह ध्वनित हो जाता है—

“सठ सुधरहि सतसगति पाई । पारस परस कुधातु सुहाई ॥”

साधु-संगतिमें एक अपूर्व रस—प्रेम-रस—प्राप्त होता है, जो अन्य



लौकिक वस्तुओंमें अप्राप्य है । इस अलौकिक प्रेमका एकमात्र आधार निर्गुण-कवियोंकी शब्दावलीमें 'सुरति' है । सुरतिको उद्बुद्ध करनेमें साधकके लिये साधु और सत्संग की अनिवार्य आवश्यकता कही गयी है । सुरतिके जागरित होने पर जीवमें ब्रह्मके प्रति प्रेम और तन्मयताका आविर्भाव होता है, जिससे 'उस' के ज्ञान की, और अन्ततः स्वयं 'उस'की प्राप्ति हो जाती है । भगवान् श्रीकृष्णने कहा है—

“तेषां सततयुक्तानां भजता प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं त तेन मामुपयान्ति ते ॥”—(गीता, १०।१०) ।

जिस प्रकार गीतामें भगवान्ने कहा है कि भक्तों पर दया करके ही मैं ज्ञान-रूपी प्रकाशमय दीपकसे उनके अज्ञान-रूपी अंधकारका नाश करता हूँ × । उसी प्रकार संत-कवियोंने भी भगवत्प्राप्तिके साधन, साधु-संगति, को भगवत्कृपासे ही संभव बताया है । ईश्वर स्वयं कृपा करके, साधकके मनमें अपना प्रेम जागरित करनेके लिये उसे साधु-संगतिका सुयोग प्रदान करता है † । अतः साधकको परमपदके निकट लानेका श्रेय साधु-संगति को दिया गया है । संत-कवियोंने स्थान-स्थान पर यज्ञ, व्रत, तीर्थ आदिसे साधु और सत्संगतकी श्रेष्ठता प्रतिपादित की है ×× । पलटूने तीर्थोंमें कोई फल देखा भी तो है, केवल

“दादू गगन प्रेम रस, साधू सगति माहि ।

फिर फिरि देखा लोक सब पाया कतहूँ नाहि ॥”

× “तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानज तम ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥”

—गीता (१०।११) ‡

† “साध मिलै तव ऊपजै, हिरदे हरि का भाव

दादू सगति साध की, जब हरि करे पसाव ॥”—दादू ।

‡ “दादू नेडा परमपद साधू सगति माहि ।”—दादू ।

×× “कोटि जज व्रत नेम तिथि, साधु सग मे होय ।

साधुके दर्शनके रूपमें, अन्यथा वे 'तीरथ' को 'अपराध' मानते हैं<sup>१</sup> । कुछ और आगे बढ़कर कबीरने मानव-जीवनमें केवल उन्ही क्षणोंको महत्त्वपूर्ण बताया है, जिनमें साधुके दर्शन होते हैं, क्योंकि उसके दर्शनसे 'साई' की याद आती है, सुरति जागरित होती है × । यही कारण है कि साधुको 'निराकारकी आरसी' कहा गया है, और उसके गरीरमें ही अलखके दर्शन किये गये हैं<sup>१</sup> । पर इतनेसे कबीरको सन्तोष नहीं । वे साधु और 'साहव' को अभिन्न मानते हैं, क्योंकि ये दोनों मन, वचन और कर्मसे एक ही हैं<sup>२</sup> । साधु अपने मन, वचन और गरीर को अगोचर मित्रशक्तिके प्रति समर्पित किये होता है, इसलिये वह इन पर सात्त्विक वस्तुओंका लेप नहीं होने देता । और वह मनसा-वाचा-कर्मणा एक रहता है—'यन्मनसा ध्यायति, तद्वाचा

विषय व्याधि सब मिटत है, साति रूप मुख जोय ॥"—दयावाई ।

'श्रीमद्भागवत'में भी कहा है—

"प्रायेण तीर्थाभिगमापदेशं स्वयं ही तीर्थानि पुनन्ति सन्त ।"

(१।१९।८)

या

"न ह्यम्मयानि तीर्थानि न देवा मृच्छिलामया ।

ते पुनन्त्युरुकालेन दर्शनादेव साधव ॥"(१०।४८।३१) ।

"पलटू तीरथ के गये, बड़ा होत अपराध ।

तीरथ में फल एक है, दरस देत है साव ॥"—पलटू ।

× "कबीर दरसन साधका, साई आवै याद ।

लेखे में सोई घडी, बाकी के दिन बाद ॥"—कबीर ।

† "निराकार की आरसी, साधू ही की देह ।

लखा चहै जो अलखको, इनही में लिख लेह ॥"—कबीर ।

†† "साध मिले साहव मिले, अन्तर रही न रेख ।

मनसा वाचा कर्मना, साधू साहव एक ॥"—कबीर ।

वदति, यद्वाचा वदति तत्कर्मणा करोति' । अतः ब्रह्मसे उसका सर्वतो-  
भावेन तादात्म्य हो जाता है । अपने दिव्य गुणोंके कारण साधु ब्रह्म  
के साथ एकीभूत हो जाता है, उसमें अपनेको विलीन कर देता है—  
'तस्मिंस्तज्जने भेदाभावात्' ( 'नारदभक्तिसूत्र', ४१ ) । श्रुति भी यही  
कहती है—'ब्रह्मदेव ब्रह्मैव भवति' ( 'मुण्डक', ३।२।९ ) ।

यही कारण है कि निर्गुण-कवियोंने साधु और ब्रह्ममें भेदकी  
कल्पना तक नहीं होने दी है । सूफी कवियोंने पीर ( गुरु ) और  
खुदाके अभेदके प्रतिपादनके लिये तर्क भी दिये हैं, जिससे उनके इस  
विश्वासका व्यावहारिक रूप प्रकट होता है—

“मन हमी गोयम् कि पीरे मन खुदास्त,  
पेगे मुनकिर ईं सखुन गुफतन खतास्त ;  
यक सवाले मी कुमम् ऐ मर्दुमान ;  
पस जवाव ऊरा देहन्द ऐ मोमिनान ,  
हेजुम अन्दर नार चूँ शुद सोखता ,  
रिस्ता अन्दर जामे शुद चूँ दोखता ,  
पस वरा हे जुम वगोयम् या के नार,  
रिस्तारा जामा वगोयम् या के तार ,  
चूँके पीरे मन फना फिल्लाह शुद ,  
रफत वशरियत हमाँ अल्लाह शुद ,  
पस वपाये ऊ कुनम् हरदम सजूद ,  
वक्फ कर्दम दर रेहशजाने वजूद ,

---

\* “साधु की सोभा साधु बन आई । नानक साधु प्रभु भेद न पाई ।”

—नानक ।

“सन्त औ राम को एक कै जानिये  
दूसरा भेद न तनिक आनै ।” —पलटू ।

आशिकी अज जुमले आलम् वरतर अस्त,  
जाँके ई मिललत खुदाई अकवर अस्त ।”

—अर्थात्, मैं कहता हूँ, पीर ही मेरा खुदा है। मुनकिर (अविश्वास करनेवाले) के सामने ऐसा कहना भूल है। ऐ लोगो, मैं एक सवाल करता हूँ। ऐ विश्वास करनेवालो, इसका जवाब दो। जब लकड़ी आगमें जल जाती है, जब तागेका कपडा बन जाता है; तब मैं उसे आग कहूँ या लकड़ी; तागेको कपडा कहूँ या तागा? इसी तरह जब मेरा पीर खुदामें मिल गया, तो मनुष्यका वजूद (अस्तित्व) खत्म हो गया; सब खुदाका रूप हो गया। इसलिये मैं हरदम उसके कदमोकी बन्दगी करता हूँ। मैंने अपनी जिन्दगी और वजूद उसकी राह पर लगा दिया है। प्रेम सारे लोगोसे बढ़कर है, इसलिये यही खुदा की मिललत है।”

—(‘खडित भारत’ : डा० राजेन्द्र प्रसाद)।

कबीर तो साधुको ‘परतिष देव’ कहते हैं । सत गरीबदासने भी सद्गुरु को ‘जिन्दा जगदीस’ कह कर इसी भावना को व्यक्त किया है † । लेकिन साधुकी प्रशंसाको पराकाष्ठा यही नहीं हो जाती। निर्गुण-साहित्य में साधु-विषयक जो पद मिलते हैं, उन्हें देखनेसे ऐसा लगता है, मानो प्रशंसा करनेके लिये उनमें परस्पर होड़ लगी हो।

“रोडा हूँ रहु वाटका, तजि ममता अभिमान ।  
यही वेदका सार है, यही ग्यान विग्यान ॥  
रोडा भया तो क्या भया, पथीको दुख देह ।  
साधू ऐसा चाहिये, ज्यो जगलका खेह ॥  
खेही भया तो क्या भया, उड़ि उड़ि लागत अग ।

“जो चाहे आकार तू, साधू परतिष देव ।

निराकार निज रूप है, प्रेम भक्ति से सेव ।”—कबीर ।

† “ऐसा सतगुरु हम मिला, है जिन्दा जगदीस ।

मुन्न बिदेसी मिल गया, छत्र मुकुट है सीस ॥” —गरीबदास ।

साधू ऐसा चाहिये, पानी जैसा रंग ॥  
 पानी भया तां क्या भया, ताना नीरा होय ।  
 साधू ऐसा चाहिये, जैसा हरि ही होय ॥  
 हरि हू भया तो क्या भया हरिसे मव कुछ होय ।  
 साधू ऐसा चाहिये, जाने कछू न होय ॥”

उपरिलिखित उद्धरणोंके आधार पर यह आलोचना की जा सकती है कि इस अतिरजित प्रशंसाके कारण सत-कवि अपने मूलभूत सिद्धान्त—ब्रह्मके निर्गुणत्व—से हट गये हैं । किन्तु वास्तविकता यह है कि साधु ब्रह्म-प्राप्तिका केवल आधार ही नहीं, उसकी प्रेरणा भी है । अपने दिव्य गुणोंके कारण वह सहज ही ब्रह्म-तुल्य मान लिया गया है । ऐसी स्थितिमें उसके प्रति अनन्य श्रद्धा-भक्तिका उद्रेक स्वाभाविक है । फिर सामान्यतः प्रत्यक्षको परोक्षसे अधिक महत्त्व देने की मानवी प्रवृत्ति है ही । हमारी समझसे उपरोक्त आलोचनाका इस प्रकार समाधान किया जा सकता है ।

निर्गुण-पंथमें साधु की यह महत्ता केवल दार्शनिक रूपमें ही नहीं, व्यावहारिक रूपमें भी स्वीकार की गयी है । कवियोंने अत्युक्तिपूर्ण प्रशस्तिके पीछे स्वानुभूत अनुभवका आवार अवश्य ही रखा है । इस सिलसिलेमें यह प्रसिद्ध कथा स्मरणीय है कि साधु-सेवा की अवहेलना करके रुपये बचा लाने पर कवीरने अपने पुत्र कमालको बहुत फटकारा था—

“बूडा बस कवीरका, उपजा पूत कमाल” ।

संत-साहित्यमें साधुके विषयमें जो कुछ मिलता है, उसके आधार पर यह तो निश्चय ही कहा जा सकता है कि वे साधु-संगति को अपनी माधनाका अंग मानते थे । किन्तु साधु और असाधुका निश्चय करना कोई आसान काम नहीं । बहुतेरे असाधु भी ‘उदरनिमित्त’ बहुकृतवेशः साधुका वेश बनाये घूमते रहते हैं । ऐसे लोगोसे लाभ होना

तो दूर रहा, लाभके लोभमें मूल भी चला जाता है। इनकी संगतिसे साधक की साधनाके व्यर्थ हो जानेका डर है। अतः संत-कवियोंने अनेक तरहसे साधु और असाधुके लक्षण बताये हैं, जिनके आधार पर एतद्विषयक किसी भ्रम की संभावना नहीं रहे। साधु और असाधुके निश्चय का ज्ञान साधकके लिये कितना आवश्यक है, यह तुलसी की इन पक्तियोसे अच्छी तरह समझा जा सकता है—

“सत असतन्हके गुन भाखे।

ते न परहि भव जिन्ह लिखि राखे ॥”

साधारणतः अत्यन्त सामान्य वस्तुके लक्षण जानने या बताने की आवश्यकता नहीं पड़ती। लक्षण कहने-मात्रसे किसी वस्तुकी विशिष्टता और उसकी परिमित संख्याका बोध होता है। संसारमें साधु भी विरले ही मिलते हैं—

“सिंहनके लहडे नही, हसन की नहि पाँत।

लालन की नहि वोरियाँ, साधु न चलै जमात ॥”

अतः संत-कवियोने साधकको साधुकी संगति छोड़कर अन्यत्र नहीं जानेका उपदेश दिया है। सत्संगसे रुचि और जगत् से उदासीनता साधना की सफलताके लिये आवश्यक हैं। सौराके ‘भगत देखि राजी भइ जगत देखि रोई’ का यही रहस्य है। तुलसी साहब भी कहते हैं—

“जो सनमुख रहै सतके, अत कहूँ नहि जाइ।

सुरति डोर लागी रहै, जहँ को तहाँ समाइ ॥”

इस प्रकार साधु-संगतिसे सुरति उद्बुद्ध तो की जा सकती है, पर साधकको उसे सर्वदा जागरित रखने और अपने साध्यकी ओर उसका नियमन करनेकी आवश्यकता है। यह काम साधुओंकी यदा-कदा संगति कर लेने से ही संभव नहीं। इसके लिये एक अनुभवी साधुकी—एक गुरुकी—आद्यन्त आवश्यकता है।

“For charging the spiritual battery, he ( the aspirant ) must not depend on chance-meetings with the Sadhus. He must have one dynamo that will supply him with the required current constantly. He must attach himself permanently with one Sadhu. × × × One cannot make the backward journey without the assistance of a guide. × × × He must have a person with him who has already completed his backward journey, and knows its perils and joys.” ~ यहाँ Perils शब्द पर अनुभवहीन साधकके दृष्टिकोणसे विचार किया जाय, तो ‘गुरु बिन होहि कि ग्यान’ की सार्थकता स्पष्ट हो जाती है ।

अतः प्रत्येक साधकके लिये यह आवश्यक है कि वह सत्संगके सिल-सिलेमें अपने लिये एक गुरुकी भी खोज करता रहे । सत्संगका साम्प्रदायिक सहत्त्व चाहे जो हो, यही सहत्त्व कम नहीं कि इससे गुरु-प्राप्ति का पथ प्रशस्त हो जाता है । यह गुरु साधुओंमें से ही चुना जाता है । पहुँचे हुए साधु ही गुरु होते हैं । अतः दोनों तत्त्वतः भिन्न नहीं । अपने द्रव्य गुणोंके कारण दोनों ही ब्रह्मवत् या उससे भी बढ़कर माने गये हैं —

“साहव से सतगुरु भये, सतगुरुसे भये साध ।

ये तीनों अँग एक हैं, गति कछु अगम अगाध ॥”

—गरीबदास ।

---

\* ‘The Nirgun School of Hindi poetry’

—Dr. P. D. Barthwal.

फिर भी साधु और सद्गुरुमें कुछ-न-कुछ अन्तर है ही, जैसा उपर्युक्त दोहेमें दिये गये क्रम से स्पष्ट हो जाता है। प्रत्येक सद्गुरु साधु होता है; प्रत्येक साधु सद्गुरु नहीं हो सकता।

“जोगी सिद्ध होइ तब जब गोरखसे भेट”—जायसी।

उसी तरह प्रत्येक योगी सिद्ध नहीं हुआ करता, किन्तु प्रत्येक सिद्ध योगी होता है। योगीको सिद्ध होने के लिये सद्गुरुकी कृपा आवश्यक है। शायद इसीलिये सद्गुरुके प्रति सन्तोंकी अधिक आत्मीयता भी दीख पड़ती है। गुरुके प्रसंगमें संत-कवियोंकी भावना किंचित् रागात्मकतासे ओतप्रोत है, जहाँ साधु-विषयक सारी प्रशस्ति नितान्त बौद्धिक लगती है \*। कही-कही तो सद्गुरु साधन नहीं रहकर साध्य हो गये हैं। ऐसे कुछ स्थलोके अतिरिक्त, सामान्यतः भी, साधु और सद्गुरुमें बड़ी अंतर पाया जाता है, जो विद्युत्के क्षणिक आलोक और सूर्यके स्थायी प्रकाशमें है। माया-रूपी अधिकारको दूर करनेकी शक्ति दोनोंमें है, किन्तु एक क्षणिक है, दूसरा स्थायी; एक में आकस्मिकता है, दूसरेमें नियमितता। विजलीके कौंधनेसे अमावस्याके अन्धकारका विनाश संभव नहीं, पर दिवाकरके प्रकाशमें अन्धकारकी कोई गुंजाइश नहीं रह जाती। उसी तरह केवल साधु-संगसे साधकको अपने लक्ष्यका भान ही हो सकता है, ज्ञान नहीं; और प्राप्ति तो असंभव ही है। इसके लिये सद्गुरु की अपेक्षा होती है। और सद्गुरु की कृपासे ब्रह्म की उपलब्धि भी असंदिग्ध है।

निर्गुण-सन्तोंकी गुरु या सद्गुरुकी महिमा पूर्ववर्ती तान्त्रिकों, सहज-यानियों और नाथपंथियोंसे मिली थी, यह तो निश्चित ही है। पर इसमें भी सन्देह नहीं कि अति प्राचीन भारतीय परंपरा भी गुरुको इसी प्रकार महत्त्व देती है। शास्त्रोंमें तो यहाँ तक लिखा है कि ‘गुरु’ शब्दमें ही

\* “सतगुरु सम को है सगा, साधु सम को दात”—कबीर।



एक अलौकिक शक्तिका निवास है । गकार ज्ञानसम्पत्ति-रूप सिद्धिका दाता है, रेफ पापदाहक और तत्त्व-प्रकाशक है, और उकार स्वयं महा-देव-स्वरूप होकर शिव से तादात्म्य करा देता है \* ।

व्यावहारिक रूपसे 'गुरु' और 'सद्गुरु' पर्यायवाची शब्द हैं; और हमारा विचार है कि इनके प्रयोगके मूलमें अर्थ-भेद नहीं, छन्द-पूर्तिकी सुविधा ही रहा करती होगी† । फिरभी 'सद्गुरु' का 'सत्' अंश विचारणीय है । गीताके अनुसार 'सत्' शब्दके दो अर्थ होते हैं—सत्य ( स्वतःसिद्ध ) और साधु ( कल्याणकर ) × । 'सत्' के ये दोनों अर्थ ब्रह्ममें सर्वा शतः घटित होते हैं -- । ब्रह्म ही केवल सत्य है, क्योंकि वह अनादि और अनन्त है ††, और सत्य अनादि-अनन्त होता है । वह सबसे बड़ा साधु भी है, क्योंकि सारी सृष्टिका कल्याण करता है । पतंजलिके मतसे

\* " गकारः सिद्धिद प्रोक्तो रेफ पापस्य दाहकः ।

उकारः शम्भुरित्युक्तस्त्रितयात्मा गुरुः स्मृत ॥

गकारो ज्ञानसम्पत्त्यै रेफस्तत्त्वप्रकाशक ।

उकारात् शिवतादात्म्यं दद्यादिति गुरुः स्मृत ॥"

—'आगमसार' ।

† उदाहरण के लिये कवीरका यह दोहा ले सकते हैं—

"गुरु पारस गुरु परस है, चदन वास सुवास ।

सतगुरु पारस जीवको दीन्हो मुक्ति निवास ॥"

× "सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते"

—'गीता' (१७।२६) ।

\*-- "सदिति निर्देशो ब्रह्मणः....." —'गीता' (१७।२३) ।

"एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति"—'ऋग्वेद' ।

†† "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्"

—'छान्दोग्य उपनिषद्' ।

वही आदि-गुरु भी है \* । इस दृष्टिसे देखने पर सद्गुरु और ब्रह्ममें कोई भेद नहीं रह जाता । निर्गुण-सन्तोंने बार-बार गुरुको ब्रह्मके समकक्ष स्थान दिया है । अतः गुरुका 'सत्' विशेषण सर्वथा उपयुक्त है ।

मध्ययुगीन भक्ति-साहित्यमें निर्गुण और सगुण, दोनों ही काव्य-धाराओंकी निर्मल स्रोतस्विनी गुरुके यशगानका कलकल स्वर लिये प्रवाहित हो रही है । पर दोनोंके स्वरोमें आद्यन्त समान संगीत नहीं मिलता । घटमे अलखके दर्शन करानेवाले गुरु, और 'पैज पडे प्रह्लादहु को प्रगटे प्रभु पाहन ते न हिये ते' का सिद्धान्त प्रतिपादित करनेवाले गुरु के माहात्म्यमें अन्तर होना स्वभाविक ही है । यों तो तुलसी और सूरने भी अन्तःस्थ ईश्वरके दर्शन, † जगत् के अंधकारके नाश × और क्षणमें भवसागरसे उद्धारको\* गुरु-कृपासे ही संभव बताया है । तुलसीने गुरुकी चरण-रजकी उपमा 'संभुतन-विमल विभूति' से दी है । दोनों ही महाकवि गुरुको ईश्वर-तुल्य मानते हैं †† । मीराने भी 'इयाम' को गुरुके प्रतापसे

\* दादूने भी ब्रह्मको 'जगत गुरु' कहा है—

१ "जहाँ जगत गुरु रहत है, तहाँ जो सुरति समाइ ।  
तौ इन नैनहु उलटि करि, कौतिक देखे आइ ॥"

† "वन्दे बोधमय नित्य गुरु शङ्कररूपिणम् ।

याभ्या विना न पश्यन्ति सिद्धा स्वान्त स्थमीश्वरम् ॥"

—'रामचरितमानस' ।

× "श्री वल्लभ-नख-चन्द्र-छटा विनु सब जग माझि अँधेरौ ।"

—'सूरसागर' ।

\*† "गुरु बिन ऐसी कौन करै ।

×

×

×

'सूर' स्याम गुरु ऐसो समरथ छिनमे ले उधरै " —'सूरसागर' ।

†† "वन्दौ गुरु-पद-कंज, कृपासिन्धु नर-रूप-हरि " —'रामचरितमानस' ।

"और चत्रभुजदास हू ठाढे हुते । तव चत्रभुजदासने कह्यौ जो

ही पाया हूँ। किन्तु अनेक स्थलों पर उसके 'श्याम' और गुरु भी अभिन्न दीख पड़ते हैं। यहाँ सूर-तुलसीके साथ मीराकी पंक्तियों पर ध्यान दिया जाय, तो उनमें सिद्धान्ततः कोई अन्तर नहीं रहने पर भी विषयके प्रतिपादनकी दृष्टिसे बहुत अन्तर मिलेगा। क्योंकि मीरा विशुद्ध सगुणवादी नहीं; उसपर निर्गुणियो रैदासका स्पष्ट प्रभाव है। निर्गुणियोंने जहाँ कहीं भी गुरु और ब्रह्मका अभिन्नत्व प्रतिपादित किया है, उनमें हृदय-पक्ष ही सर्वस्व रहा है; और सगुणियोमें बुद्धि-पक्ष। सत्य के अधिक समीप आनेके लिये हम कह सकते हैं कि जहाँ निर्गुण-भक्त गुरुको ब्रह्म मानकर प्रेमकी तन्मयतामें उसके चरणों पर अपना 'सीस चढ़ाने' के लिये प्रस्तुत हो जाते हैं, × उस पर अपने को न्योछावर कर देते हैं, वहाँ सगुण-भक्त श्रद्धाके पुष्प लिये खड़े रह जाते हैं। प्रेम

सूरदासजीने बहुत भगवतजस वर्णन कीयौ। परि श्री आचार्य जी महाप्रभूकी जस वर्णन ना कीयौ। तब यह वचन सुनि कै सूरदासजी बोले, जामे तो सब श्री आचार्य जी महाप्रभू को ही जस वर्णन कीजौ है। कछु न्यारौ देखू तो न्यारौ करूँ।”

—‘चौरासी वैष्णवनकी वार्ता’, पृष्ठ २८८।

† “श्याम तेंरी आरति लागी हो।

गुरु परतापे पाइया, तन दुरमति भागी हो ॥” —मीरा।

“मिलता जाज्यो हो गुरु ज्ञानी।

थारी सूरत देखि लुभानी” ॥” —मीरा।

× “चरन कँवल सतगुरु दिया हम सीस चढाई” —धरमदास।

“देखि नैनन चाखि अमृत रहिय ह्वै मस्तान।

जगजीवन सतगुरु चरनन सीस करु कुरबान ॥”

—जगजीवनदास।

“गुरु भग पग दृढ राखिये, डिगमिग डिगमिग छाँड़।

सहजो टेक तरै नही, सूर सती ज्यो माँड़ ॥

और श्रद्धामें जो अन्तर है, स्पष्टतः वही अन्तर निर्गुण और सगुण-मतकी गुरु-भावनामें समझा जा सकता है ।

निर्गुण-सन्तोंने गुरुके दो प्रकारोका उल्लेख किया है— गुरु या 'सतगुरु', और परम गुरु या 'जगत-गुरु' । कहीं-कहीं 'गुरु' या 'सतगुरु' से भी 'परम गुरु' का तात्पर्य व्यक्त किया गया है, तथापि दोनोंमें अन्तर है । इन दो प्रकारोको स्पष्टतः स्थूल गुरु ( मनुष्य ) और सूक्ष्म गुरु ( परब्रह्म ) के रूपमें समझ सकते हैं । साधनाकी एक विशेष स्थिति तक स्थूल गुरुकी अनिवार्य आवश्यकता होती है । उस स्थिति तक पहुँच जानेके बाद साधक, अन्तःकरणमें ही, सूक्ष्म गुरुके रूपमें ब्रह्म के दर्शन करता है † । संत-साहित्यमें जो कहीं-कहीं गुरुको ही ब्रह्म

† कबीर कहते हैं—

“अब गुरु दिलमें देखिया, गावनको कछु नाहि ।

कबिरा जब हम गावते, तब जाना गुरु नाहि ॥”

अर्थात्, अब मैंने हृदयमें ही गुरुके दर्शन कर लिये । अब गाने (प्रशंसा करने) को कुछ नहीं रह गया । जब तक हम गाते (प्रशंसा करते) थे, तब तक हमने गुरु (सूक्ष्म गुरु) को समझा नहीं था ।

[ यहाँ 'अब' शब्दका प्रयोग ध्यान देने योग्य है । इसके आधारपर कहा जा सकता है कि साधना की एक विशेष स्थितिमें पहुँच जाने पर ही सूक्ष्म गुरु हृदय में दर्शन देते हैं । ]

दादूने भी कहा है—

“मझे चेला मझि गुरु मझे ही उपदेस” ।

“सत-मत में यह मान्यता है कि हृदयमें गुरुके लिये तीव्र वेदना होने पर स्वयं परमात्मा ही गुरु-रूपमें आ जाते हैं ”

—‘सन्त-साहित्य’ प० भुवनेश्वरनाथ मिश्र ‘माधव’ ।

गुरुके देहावसानके पश्चात् जिस किसी सतने भी गुरुका वर्णन

ज्ञानकर उसे साधनाका चरम लक्ष्य बना दिया गया है, उसका यही रहस्य है। पर वास्तविकता यह है कि ऐसे स्थलों पर गुरुमें ब्रह्मका आरोप नहीं हुआ, बल्कि ब्रह्म की ही सूक्ष्म गुरुके रूपमें अवतारणा हुई है। अनुपातमें ऐसे अंग कम हैं, क्योंकि इस प्रकारकी अनुभूति इने-गिने और पहुँचे हुए संतोंकी ही संभव है।

किया है, उसने उसके सूक्ष्म, ब्रह्मरूप की ही चर्चा की है, क्योंकि उसका स्थूल शरीर तो नष्ट हो चुका है। इस प्रकार भी एक ही गुरुके विषयमें दो प्रकारकी भावनाये देखी जा सकती हैं। अपने गुरु कबीरके विषयमें सन्त गरीबदास ने कहा है—

“जिन्दा जोगी जगतगुरु, मालिक मुरसिद पीर।

दुहूँ दीन भगडा मचा, पाया नही सरीर ॥”

[ ‘श्रीमद्भागवत’ के अष्टम स्कन्धके २४ वे अध्यायमें इसपर बहुत जोर दिया गया है कि जीवको परमगुरुके रूपमें परमात्माकी ही वरण करना चाहिये। मायामें लिप्त मनुष्य भला दूसरेका उद्धार क्या कर सकता है । ]

† “कबिरा हम गुरु रस पिया, बाकी रही न छाक।

पाका कलस कुम्हार का, बहुरि न चढ़सी चाक ॥”

—कबीर।

“सब गुण रहिता सकल वियापी, बिन इन्द्री रस भोगी।

दादू ऐसा गुरु हमारा, आप निरजन जोगी ॥”

—दादू।

“अमर गुरु के आसन रहिये, परम जोति तहूँ लहिये।

परम तेज सो दिढ करि गहिये, गहिये लहियं रहिये ॥

मन पवना गहि आतम खेला, सहज सुनि घर मेला।

अगम अगोचर आप अकेला, अकेला मेला खेला ॥

घरती अंबर चन्द न सूर, सकल निरतर पूरा ॥

सामान्यतः सभी सन्तोंकी गुरु-भावना स्थूल, लौकिक गुरुसे ही संबंध रखती है। सन्तोंने जो कुछ भी कहा है, उसके अस्सी प्रतिशत अंशमें गुरुका किसी-न-किसी रूपमें अवश्य उल्लेख है। जिन पदोंमें यह उल्लेख अधिक प्रत्यक्ष हुआ है, उनमें कवियोंका मुख्य ध्येय कृतज्ञता-

सबद अनाहद बाजहि तूरा, तूरा पूरा सूरा ॥  
अबिचल अमर अभय पद दाता, तहाँ निरजन राता।  
ज्ञान गुरु ले दादू माता, माता राता दाता ॥”

—दादू।

“मेरा गुरु आप अकेला खेलै।  
आपै देवै आपे लेवै आपै द्वै कर मेलै ॥  
आपै आप उपावै माया, पच तत्त करि काया।  
जीव जनम ले जग में आया, आया काया माया ॥  
धरती अवर महल उपाया, सब जग धधै लाया।  
आपै अलख निरजन राया, राया लाया उपाया ॥  
चंद सूर दोइ दीपक कीन्हा, राति दिवस करि लीन्हा।  
राजिक रिजक सबनि कौ दीन्हा, दीन्हा लीन्हा कीन्हा ॥  
परम गुरु सो प्राण हमारा, सब सुख देवै सारा।  
दादू खेलै अनत अपारा, अपारा सारा हमारा ॥”

—दादू।

“जहाँ जगतगुरु रहत है, तहाँ जो सुरति समाइ।  
तो इन नैनहुँ उलटि करि, कौतिक देखे आइ ॥”

—दादू।

“ऐसा सतगुरु हम मिला, तेजपुंज का अग।

झिलमिल नूर जहूर है, रूप रेख नहि रंग ॥”

—गरीबदास।

“समुझि डोरी नाम की गहि, गगन कीन्ह पयान।

प्रकाश रहा है; और इसमें संदेह नहीं कि बड़ी गहनता ग्यानुष्य बड़े ऋणका श्री मनोवैज्ञानिक प्रतिदान उपरिचन करती है। इसके अतिरिक्त अनेक पदोंमें प्रकारान्तर्गमे जो गुरुरी चर्चा हुई है, उससे भी यह स्पष्ट व्यजना हाती है कि संत-नवियोंके जीवनके प्रत्येक पहलू पर गुरुका गहरा प्रभाव है। गुरु और शिष्यकी परंपरा पर ही निर्गुण-मत का सारा ज्ञान, सारी भक्ति और नाथना निर्भर करती रही है। सभी धर्मोंकी तात्त्विक अभिन्नताकी शिक्षामें लेकर अन्तः, अगोचर ब्रह्मके दर्शन तकके लिये एकमात्र गुरु ही निर्गुणियोंका आधार रहा है। अतः गुरु पर अपना समस्त भार देकर स्वयं निश्चिन्त होकर उसका अनुगमन करना ही सत्तोंको श्रेयस्कर प्रतीत हुआ है, और यही उन्होंने किया भी है। अपना सर्वस्व गुरुके जर्पण कर देने और उसके उपदेशोंको ही निरति-मार्गका संवल समझनेकी प्रवृत्ति सभी संतोंमें समान रूपसे देखी जाती है। गुरु साधकका सर्वस्व है; उसके लिये गोचर-अगोचर जो कुछ है, सब गुरु ही है †। निर्गुण-

जगजिवन गुरुके पास पहुँचे, निरखि तकि निबानि ॥”—जगजीवनदास ।  
 “आरति सतगुरु समरथ तोरी । कहँ लगि कहीं केतिक मति मोरी ॥  
 सिव रहे तारी लाइ न जाना । ब्रह्मा चतुरमुख करड बखाना ॥  
 सेस गनेस औ जपत भवानी । गति तुम्हरी प्रभु तिनहु न जानी ॥”  
 —जगजीवनदास ।

“सतगुरु ब्रह्म-सरूप हैं, मनुष भाव मत जान ।

देह भाव जाने दया, ते नर पसू समान ॥” —दयावाई ।

\* निर्गुणिये सन्त ‘गुरु’ नानकके द्वारा ‘सिख’ (= सिष = शिष्य)-मतकी स्थापनामें यही तथ्य सन्निहित है ।

† दादूने कहा है—

वावा गुरुमुख जाना रे, गुरुमुख ध्याना रे ॥

गुरुमुख दाता गुरुमुख राता, गुरुमुख गवना रे ।

कवियोका मत है कि साधकको गुरु ईश्वरकी कृपासे ही प्राप्त होता है\* । यह गुरु अपने प्रयत्नसे मुमुक्षु साधकमें आमूल परिवर्तन करके उसे जीवन्मुक्त बना देता है, जिससे वह ब्रह्मको पा सके† । इस परिवर्तनका प्रथम चरण है—माया या अविद्याका नाश । गुरु-उपदेशसे मायाके नष्ट होनेकी धारणा प्राचीन कालमें भी उसी प्रकार साम्य थी, जिस प्रकार मध्ययुगमें । इस विषयमें निर्गुणियों और अद्वैत-वेदान्तियोंमें बहुत-कुछ विचार-साम्य है × । कबीरने कहा है—

“कबीर माया मोहनी, जैसे मीठी खांड ।

सतगुरु की किरपा भई, नहिं तो करती भांड ॥”

यह मोहिनी\* माया मीठी खांडके समान है । गुरुकी कृपा नहीं होती तो यह सब चौपट कर देती ।

गुरुमुख भवना गुरुमुख छवना, गुरुमुख रवना रे ॥

गुरुमुख पूरा गुरुमुख सूरा, गुरुमुख बाणी रे ।

गुरुमुख देणों गुरुमुख लेणों, गुरुमुख जाणी रे ॥

गुरुमुख गहिवा गुरुमुख रहिवा, गुरुमुख न्यारा रे ।

गुरुमुख सारा गुरुमुख तारा, गुरुमुख पारा रे ॥

गुरुमुख राया गुरुमुख पाया, गुरुमुख मेला रे ।

गुरुमुख तेज गुरुमुख सेज, दादू खेला रे ॥”

\* “आये गुरुदेव सजन पठये भयो हरष अपार हो ।” —धरमदास ।

वीरभान अपने गुरुको ईश्वरेच्छाका अवतार मानते थे । अतः ये उन्हें ‘मालिक का हुकुम’ लिखते थे ।

† “आपा मैटि जीवत मरे तब पावे करतार ” —कबीर ।

× उपनिषदोंके और शंकराचार्यके मतानुसार जीव अनादि-कालीन अविद्या (माया)—जनित स्वप्नमें सोया रहता है । जंकरने



यह माया वेश-परिवर्तन करके अनेक बार कबीरको मोहित करने आ चुकी है। लेकिन उनपर गुरुकी छत्रछाया जो थी। माया कुछ

‘माडूक्कवारिका’में कहा है—

“योऽयं नसारी जीवः स उभयलक्षणेन तत्त्वाप्रतिबोद्धरूपेण वीजात्मनान्यथाग्रहणलक्षणेन चानादिकालप्रवृत्तेन मायालक्षणेन स्वप्नेन ममायं पिता पुत्रोऽयं नप्ता क्षेत्रं पद्मवोऽहमेतेषां स्वामी मुखी दुःखी क्षयितोऽहमनेन वर्धितश्चानेनेत्येवप्रकारान् स्वप्नान् स्थानद्वयेऽपि पश्यन् सुप्तः ।”

(यह आवागमन-लिप्त जीव दो प्रकारके स्वप्नोंमें प्रवृत्त रहता है—तत्त्वका अज्ञान-रूपी स्वप्न, और उससे उत्पन्न मिथ्या ज्ञान-रूपी स्वप्न। इस अनादिकालीन माया-जनित स्वप्नमें अभिभूत जीव अनेक प्रकारके दृश्य देखता है—यह मेरा पिता है, यह पुत्र है, यह पौत्र है; यह मेरा खेत, ये मेरे पशु हैं, इसने मुझे नष्ट कर दिया, उसने मुझे बढ़ाया आदि।)

और जब परम कारुणिक गुरु उसे समझाता है कि तुम कारण और कार्यसे नहीं बने, तुम तो ब्रह्म-स्वरूप हो, तब जीवको अपने स्वरूपका ज्ञान होता है—

“यदा.....परमकारुणिकेन गुरुणा नास्येवं त्वं हेतुफलात्मकः किन्तु तत्त्वमसीति प्रतिबोध्यमानः तदैव प्रतिबुध्यते ।”

‘ऐतरेय’में गंकरने निद्राभिभूत मनुष्यके कानोके पास जोरसे नगाड़ा बजानेके दृष्टान्त-द्वारा गुरुके उपदेश की महत्ता बताया है।

शंकर-द्वारा प्रतिपादित आचार्यके डिडिमघोषसे अनादिकालीन माया-जनित स्वप्नसे जीवका अकस्मात् जग पडना वैसा ही है, जैसा मध्ययुगीन सतोंके मतानुसार सद्गुरुप्रदत्त ज्ञानसे मायाका नष्ट हो जाना।

नहीं कर सकी, और अन्तमें उसने उन्हें प्रणाम किया ।

“कवीर आई मुझहि पहि, अनिक करे करि भेसु ।

हम राखे गुर आपने, उन कीन्हों आदेशु ॥”

इसी तथ्यको कवीरने दीपक और पतंगके रूपकमें उपस्थित किया है । माया-रूपी दीपकमें जलनेसे मनुष्य-रूपी पतंग वच नहीं सकता । एक-आध ‘उबर’ जाते हैं, तो गुरुके ज्ञानसे ही ।

“माया दीपक नर पतंग, भ्रमि भ्रमि माहि परंत ।

कहै कवीर गुरु ज्ञान ते, एक आध उबरंत ॥”

मायाके नशेमें उन्मत्त जीवको जगाकर गुरु उसे ज्ञान और भक्तिका दान देता है× । मायाके नाशसे ज्ञान या विवेककी उपलब्धि, और उससे भक्तिका आविर्भाव होता है । आत्म-साक्षात्कार, ‘आत्म उत्तिम देव’ के दर्शन, या दूसरे शब्दोंमें, ब्रह्मके साथ अपने सम्बन्ध और स्थितिसे अवगत रहना ही ज्ञान है, जिसके आधार पर सुरति जागरित और उद्बुद्ध होती है, हृदयमें ‘उस’के मिलन की तीव्र अभिलाषा आ जाती है । यही अभिलाषा भक्तिका प्राण है । मायाका निवारण करके इसका पथ प्रशस्त करनेके लिए निर्गुण-मतमें गुरु ही एकमात्र साधन कहा गया है ।

जहाँ शांकर मतके ‘आचार्य’ के उपदेशका डिडिमघोष मायाभिभूत जीवको जगाता-भर है, वहाँ निर्गुण-मतके ‘गुरुमुख’से उच्चरित शब्द-साधनाका उपदेश साधकके आध्यात्मिक जीवनका एकमात्र संबल बन जाता है । शब्दकी ही सीढ़ी पर चढ़कर साधकका मन गगनमंडलमें

× “माया का रस पीयकर, हो गये डावाँडाल ।

ऐसा सतगुरु हम मिला, जानजोग दिया खोल ॥”

•मायाका रस पीयकर, हो गये भूत खवीस ।

ऐसा सतगुरु हम मिला, भक्ति दई बकसीस ॥”

—गरीबदास ।

जाकर अश्वर प्रेमका स्वाद प्राप्त करता है — उस गगनमंडलमें, जहाँ सीराके शब्दानुसार 'पियाकी सेज' है। निर्गुण-मतमें नामस्मरणको बड़ा महत्त्व दिया गया है †। यह 'नाम' गुरुमुखसे ही प्राप्त होना चाहिये; तभी वह प्रामाणिक और प्रभावोत्पादक होता है ×। दाहूने कहा है कि साधु सुरतिको जागरित करता है, और सद्गुरु शब्दकी दीक्षा देता है; इस प्रकार मेरा सालिक दया करके मेरे अन्तरमें विरह उत्पन्न कर देता है — यही विरह निर्गुणियोंकी सावना है; यही नाम उनकी भक्तिका आधार है। इस प्रकार निर्गुण-भक्ति-मार्गके जो दो मूलभूत उपादान हैं, उनकी योजना करनेमें साधु और सद्गुरुकी अनिवार्यता सिद्ध होती है।

साधनाके कठिन मार्गमें जीवका एकमात्र आध्यात्मिक पथ-प्रदर्शक गुरु ही है। यद्यपि विवेककी उपलब्धिके बाद ब्रह्म-प्राप्तिकी भावना जीवमें प्रबल हो उठती है, तथापि मायाके भुलावेमें आकर वह प्रायशः अपना विवेक खो बैठता है। अपनेको विरक्त कहनेवालोंका भी षड-

— “यहु मन गगन म दिल राखु।

सब्दकी चढ देखु सीढी, प्रेम रस तहँ चाखु ॥”

—जगजीवनदास।

† “नाउँ रे, नाउँ रे, सकल सिरोमणि नाउँ रे।

मैं बलिहारी जाउँ रे ॥

दूतर तारै, पार उतारै, नरक निवारै नाउँ रे ॥

तारणहारा, भौजल पारा, निर्मल सारा नाउँ रे ॥

नूर दिखावै, तेज मिलावै, जोति जगावै नाउँ रे ॥

सब मुख दाता, अमृत राता, दाहू माता नाउँ रे ॥” —दाहू।

× “एक अछर पीवका, सोई सत करि जाणि।

राम नाम सतगुरु कहा, दाहू सो परवाणि ॥” —दाहू।

\*\* “साध सपीडा मन करै, सतगुरु सबद सुणाइ।

रिपुओके चक्करमें पड़कर शतमुखी पतन होते देखा गया है \*। ये पदरिपु जीवको सन्मार्गसे हटा देते हैं, खुदा और खुदीके बीच अनेक पर्दे खड़ा कर देते हैं X। और सारी साधना निष्फल हो जाती है; सच्चा मार्ग नहीं सूझता। ऐसे अवसरो पर अध्यात्म-पथका अनुभवी गुरु ही शिष्यको अनेक अवान्तर मार्गोंसे वचाता हुआ एक सच्चे मार्ग पर ले जाता है †। यह कार्य अन्यथा सभव नहीं। अनजान वस्तुको ढूँढने-में किसी भेदियेकी सहायता लेना नीति-सम्मत भी है। कबीर कहते हैं—

“वस्तु कही ढूँढ कही, केहि विधि आवै हाथ।

कह कबीर तब पाइये, भेदी लीजै साथ ॥”

इस प्रकार यह प्रकट है कि गुरुकी सहायतासे शिष्य ब्रह्मका ज्ञान या प्रेम ही नहीं, बल्कि तद्रूपता भी प्राप्त कर लेता है, और अन्ततः उस स्थिति तक पहुँच जाता है, जहाँ उपास्य-उपासकके चिर-संयोगके लिये किसी मध्यस्थकी आवश्यकता नहीं रह जाती।

निर्गुण-साधनामें स्वीकृत गुरुकी महत्ता निर्गुण-साहित्यसे ज्यो-की-त्यों प्रतिबिम्बित हुई है। इसमें सन्देह नहीं कि गिनतीके कुछ पद लिख

मीराँ मेरा मिहरि करि, अतर विरह उपाइ ॥” —दादू।

\* “विरक्तम्मन्याना भवति विनिपात शतमुख ।”

X “ख़मो शह्वत् मर्द रा अह्वल् कुनद।

जिस्तिकामत् रुह रा मुब्दल् कुनद ॥

चूँ ख़ुदी आमद ख़ुदा पोशीद शुद।

सद् हिजाब अज् दिल व सूये दीदः शुद ॥” —रुमी।

अर्थात्, क्रोध और काम मनुष्यको जानवर बना डालते हैं, जीवको सीधे मार्गसे हटा देते हैं। और जब स्वार्थ का आगमन हुआ कि खुदा आँखोंसे ओझल हो गया। फिर तो दिलसे सँकड़ो पर्दे निकलकर आँखों पर पड़ जाते हैं।

† “विनु गुरु पथ न पाइय, भूलै सो जो मेट” —‘पदमावत’।

देने-मात्रसे गुरुके ऋणोका परिशोध या उसके प्रति कृतज्ञता-ज्ञापन तो दूर रहा, उसके गुणोका पूर्णतः निर्देश भी नहीं हो सकता। फिर भी, अपने मनोगत भावोको तो प्रकट करना ही है; और स्वान्तः सुखाय तो गुरुका गुणानुवाद अवश्य ही किया जा सकता है। जो हो, पर इतना निश्चित है कि संतोने गुरु पर बहुत-कुछ लिखा है, और वह अन्यत्र दुष्प्राप्य ही नहीं, अप्राप्य है। निर्गुण-साहित्यमें गुरुकी चर्चा इतनी अधिक है कि पाठकका जी ऊब उठे। इसके कई कारण हैं। एक तो ये कवि शिक्षित, और शिष्ट-काव्यके रचयिता नहीं थे; और सुक्तकोंमें कविता करनेके कारण बहुत हद तक पुनरुक्ति आदिके दोषारोपणसे भी इन्हें वंचित रखना ही पड़ेगा। फिर, महाकाव्य-रचनाकी प्रवृत्ति या योग्यता नहीं रहनेके कारण वर्णित विषयोंकी सीमा और स्थानके नियन्त्रणकी ओर उनका ध्यान कभी नहीं गया। इसके अतिरिक्त इनके व्यावहारिक जीवन परगुरुका प्रभाव भी अत्यन्त ही गहरा होता था। अतः अन्य विषयोसे सम्बद्ध पदोंमें भी प्रायः गुरुका यथाकिञ्चित् उल्लेख कर देना निर्गुण-कवियोंकी परम्परागत विशेषता रही है। महाकाव्य लिखनेवाले निर्गुण-कवि जायसीने सिद्धान्ततः 'पदमावत' के आरम्भमें ही गुरु-वन्दना की है<sup>\*</sup>, फिर भी सारी पुस्तकमें स्थान-स्थान पर गुरु-महिमाकी अभिव्यक्ति प्रत्यक्ष दीख पड़ती है। ऐसे तो दादूने भी अपनी बानीके प्रत्येक नवीन 'अंग' के आरम्भमें एक ही प्रकारकी वन्दना की है, जिसमें निरंजनके साथ-साथ गुरु और साधुको भी नमस्कार किया गया है<sup>†</sup>।

\* "सैयद असरफ पीर पियारा।

जेहि मोहि पथ दीन्ह उँजियारा ॥" —'पदमावत'।

† "नमो नमो निरंजन नमस्कार गुरु देवत।

वदन सर्व साधवा प्रणाम पारगत ॥" —दादू।

[यहाँ गुरु और साधुका क्रम भी ध्यान देने योग्य है।]

तथापि उनके अन्य पदोंमें गुरुका उल्लेख प्रचुर परिमाणमें मिलता है। और उनकी गुरु-भावना इन्हीं पदोंमें व्यक्त हुई है, उस वन्दनामें नहीं।

निर्गुणियोंने गुरु-भावनाकी अभिव्यक्तिके लिये दो शैलियोंका आश्रय लिया है। उनके साहित्यमें वैसी पदितयोंकी भी अधिकता है, जिनमें गुरु-सहिमा मीधे शब्दोंमें—स्पष्ट शैलीमें—व्यक्त की गयी है; और ऐसी पदितयाँ भी कम मात्रामें नहीं, जिनमें वह रूपको या प्रतीकोंके सहारे व्यक्त की गयी है। इन रूपकोसे गुरु-शिष्य-सद्वधपर अच्छा प्रकाश पड़ता है। कुछ रूपक तो सत-कवियोंको अत्यन्त प्रिय हैं।

“गुरुदेव के भेवका जीव जाने नहीं, जीव तो आपनी बुद्धि ठानै।  
गुरुदेव तो जीवको काटि भव सिधतें, फेरि लै सुखके सिध आनै ॥  
बद करि दृष्टिको फेरि अदर करे, घटका पाट गुरुदेव खोलै ॥  
बहत कबीर नू देख मसारमें. गुरुदेव समान कोई नाहि तोल ॥”  
—कबीर।

“बिन गुरु जगतको निरगुन पावा ?” —जायसी।

“काया माहै लोक सब, दाहू दिये दिखाइ।

मनमा वाचा कर्मना, गुरु बिन लख्या न जाइ ॥” —दाहू।

“मतगुरु की अमी बडाई।

पुत्र कलत्र विचे गति पाई ॥” —नानक।

“गुरु बिन ज्ञान नहि, गुरु बिन ध्यान नहि,

गुरु बिन आत्म विचार न लहतु है।

गुरु बिन प्रेम नहि, गुरु बिन नेम नहि,

गुरु बिन मीलहु सन्तोष न गहतु है ॥” —सुन्दरदास।

“सतगुरु जगमें आइ तो जीव चेताइया।

सार सब लखवाई तो लोक पठाइया ॥” —धरमदास।

“जगजीवन घट घट बसै, करम करावन सोय।

कौतूहल स्थली पर गुरु-शिष्य-भावको भृंगी और कीटके संबध-  
द्वारा स्पष्ट करनेकी चेष्टाकी गयी है । भृंगी एक प्रकारका कीड़ा  
होता है । इसकी विशेषता यही है कि यह दूसरे कीड़ेको पकड़ कर उसकी  
चारों ओर चक्कर लगाता है, और उसे अपने रूपमें परिवर्तित कर लेता  
है । गुरु भी शिष्यको सभी सासारिक बन्धनोंसे छुड़ाकर अन्ततः अपने  
ही समान सिद्ध बना देता है । किन्तु जहाँ भृंगीको कीड़ेके चतुर्दिक्  
घूमनेमें कुछ समय लगता है, वहाँ गुरु देखते-ही-देखते, अपने दर्शनमात्रसे

“विन सतगुरु केसा कहै, केहि विवि दरसन होय ॥”

—केसवदास ।

“अल्लपख अनुगग हें, सुन्नमडल रह थोर ।

दास गराव उधारिया, सतगुरु मिले कवीर ॥” —गरीबदास ।

‘जग जीवन निर्वान भे,

ते दरस गुरु के पाये ॥” —जगजीवदास ।

“गुरु है सब देवन को देवा ।

गुरु को कोउ न जानत भेवा ॥

करुणासागर ब्रह्म निधाना ॥

गुरु है ब्रह्मरूप भगवाना ॥” —दयावाई ।

“चौदह चौकी जम कै होई । विनु सतगुरु नहि पहुँचै कोई ॥”

—दरिया सहव (बिहार वाले) ।

“दरिया सतगुरु कृपा करि, सबद लगाया एक ।

लागत ही चेतन भया, नेतर खुला अनेक ॥”

—दरिया साहव (मारवाड वाले) ।

“कीट भृंग की गति है साधो”

—कवीर ।

“दादू भृंगी कीट ज्यो, सतगुरु सेती होइ ।

आप सरीखे करि लिये, दूजा नाहीं कोइ ॥”

—दादू ।

हो, शिष्यको स्वानुरूप बना डालता है । यो भी भृगी-कीट-न्याय और गुरु-शिष्य-संबंधमें उतना अन्तर सदा वर्तमान रहेगा, जितना कवि-प्रसिद्धि और वास्तविकतामें है ।

मृग और वधिकके दृष्टान्तसे भी शिष्योंने गुरु के प्रभावको व्यक्त किया है । वहेलिया अपने पैने तीरसे हरिनको ऐसा घायल कर देता है कि उसे अपने दर्दके अतिरिक्त और कुछ नहीं सूझता । उसी प्रकार गुरु भी शब्द-रूपी बाणका चोटसे शिष्यके हृदयमें दर्द उत्पन्न करता है, विरह जाग्रत करता है, सुरति उद्बुद्ध करता है । यह दर्द वही समझ सकता है, जिसे अनुभव हो; दूसरा इसे क्या जाने † ! कोई सन्त ऐसा नहीं, जिसे गुरुके इन बाणोंकी चोट नहीं सहनी पड़ी । किसीका सारा तन बिध गया है ×, तो किसीके मनःप्राण तक चोट जा पहुँची है †† । सारांश यह कि सबोंकी यही भति है— 'दाहू घायल हूँ' रहै सतगुरु के मारे' ।

शब्दकी दीक्षासे सुरतिके उद्बोधनका वर्णन कबीरने रूपकके सहारे इस प्रकार किया है । "सतगुरु रूपी गुरवीरने (शब्द का) एक बाण मारा । लगते ही शिष्य पृथ्वी पर गिर पडा (स्थिर हो गया), और उसके

‘दाहू सुधि बुधि आतमा, सतगुरु परसँ आड ।

दाहू भृगी कीट ज्यो, देखत ही हूँ जाइ ॥” —दाहू ।

† “हो हिरनी पिय पारधी हो मारे सबद के बान ।

जाहि लगी सो जानही हो औरदरद नहि जान ॥” —कबीर ।

× “शब्द को चाट लगी मेरे तन मे बेधि गया तन सारा ।”

†† मैं मिरगा गुर पारधी, सबद लगायो बान ।

चरनदास घायल गिरे, तन मन बीधे प्राण ॥” —चरनदास ।



कलेजे (हृदय)में (ईश्वरकी स्मृतिका) एक छिद्र हो गया” × । इसी भाव को अन्य कवियोंने भी व्यक्त किया है । सतगुरुका शब्द-रूपी वाण काँटेदार होता है, जो अन्तःकरणमें जाकर फिर जल्दी निकलता नहीं; निकलता भी है तो सारी बुबुद्धिको बाहर लेकर, माया और पापके सभी बन्धनोंको छाक करता हुआ † । शब्दकी दीक्षा देकर गुरु शिष्यमें आमूल परिवर्तन कर देता है । अन्यत्र कबीरने इस भावना को प्रतीकोके माध्यमसे अभिव्यक्त किया है ।

सतगुरु ने शब्द-रूपी वाण मारा और ब्रह्मानुभूति में मौन (गूँगा) व्यक्ति आत्मविभोर होकर पागल (वावरा) के समान प्रलाप करने लगा, वाचाल (अनुभूतिका तीव्र प्रकाशक) हो गया, बहरा (अनाहत नाद नहीं सुननेवाला) कान-सहित (अनाहत नाद सुननेवाला) हो गया, चलने वाला (संसारके तीर्थोंका पर्यटन करनेवाला) पंगुल (एक ही स्थान पर स्थिर) हो गया \*\* ।

मारांश यह कि सतगुरुने ऐसा तक-तक कर शब्द-वाण मारा कि

× “कबीर सतिगुर सूरमे, वाहिआ वानु जु एकु ।

लागत ही भुइ गिरि परिआ, परा करेजे छेकु ॥” —कबीर ।

† “सतगुरु भलका खैचकर, लाया वान जो एक ।

साँम उभारे मालता, पढा कलेजे छेक ॥” —गरीबदास ।

‡ “सतगुरु मारा वान कस, कैवर गाँसी खैच ।

भरम करम सब जरि गये, लई कुबुबि सब ऐच ॥”

—गरीबदास ।

\*\* “गूंगा हुआ वावरा, बहरा हुआ कान ।

पावहु ते पिंगल भया मारिआ सतिगुर वान ॥” —कबीर ।

हृदय में केवल 'राम' रह गया। फिर अन्य कोई वस्तु चित्त पर चढ़ नहीं सकी \* ।

इसी प्रकार अन्यान्य दृष्टान्तोंसे भी गुरु-शिष्यके सम्बन्धको स्पष्ट करनेकी चेष्टाकी गयी है। इनमें कुंभ और कुंभकार †, लोहा और लोहार ×, लोहा और पारस †, तथा कपड़ा और धोबी † के दृष्टान्त उल्लेखनीय हैं। किसीने गुरुकी उपमा चन्दनसे दी है ††, किसीने उसे ससार-सागरका केवट कहा है ××, तो कोई उसे भवसिन्धुका जहाज मानकर 'हस' को उस पार ले जानेके

\* "सतगुरु मारे सबद सो, निरखि निरखि निज ठौर।

राम अकेला रहि गया, चीत न आवै और ॥" —दादू।

† "गुरु कुम्हार सिष कुंभ है, गढि गढि काढै खांट।

अतर हाथ सहार दै, वाहर बाहै चोट ॥" —कबीर।

× "हम तो लोहा कठिन है, सतगुरु बने लोहार।

जुगन जुगन के मोरचे, तोड़ गढे घन सार ॥"

—गरीबदास।

† "सतगुरु पारस रूप है, हमरी लोहा जात।

पलक बीच कचन करै, पलटै पिडा गात ॥"

—गरीबदास।

\*† "गुरु धोबी सिष कापडा, साबुन सिरजनहार।

सूरति सिला पर धोइये, निकसै जोति अपार ॥" —कबीर।

"सतगुरु धोबी जो मिलै दिल दाग छुडावै ।" —दादू।

†† "गुरु पारस गुरु परस है, चन्दन बास सुबास ।"

—कबीर।

×× "सतगुरु काढे केस गहि, डूबत इहि ससार।

दादू नाव चढाइ करि, कीयै पैली पार ।" —दादू।

फेरमें पड़ा हुआ है । एक के हाथोंमें गुरुके द्वारा प्रेमका दीपक दिया जा रहा है †, तो वही दीपक दूसरेके हृदयमें जलाया जा रहा है ×; और तीसरा संसारके अन्धकूपमें गुरुके ज्ञानकी डोरी पकड़कर अभी-अभी उबर पाया है \* । कोई अपनी आत्मा की चुनरी को सतगुरु-रूपी रंगरेजके द्वारा प्रियतमके रंगमें रंगे जानकी बात कर रहा है ††, तो कोई अपनेको गाय मानकर गुरु-रूपी खालेसे अपने रक्षित होने की थ ॥ तात्पर्य यह कि सभी एक गुरु की ही आस लगाये बैठे हैं; सबों का लक्ष्य एक गुरुसे ही सिद्ध होता दीख पड़ता है, जो दाढ़के शब्दोंमें इस प्रकार है—

“मुक्त ही में मेरा बणी, पडदा खोलि दिखाड ।

“दरिया भव जल अगम है, मतगुरु करहु जहाज ।

तेहि पर हस चढाड कै, जाय करहु मुख राज ।”

—दरिया साहब (बिहारी) ।

† “जबही कर दीपक दिया, तब सब सूझन लाग ।”

× “लेता हिये प्रेम कर दीया ।

उठी जोति भा निरमल हीया ॥”

—जायसी ।

“अब कूप जगमें पडी, ‘दया’ करम बस आय ।

बूझत लई निकामि करि, गुरु गुन जान गहाय ।”

—दयावाई ।

†† नतगुरु है रंगरेज, चुनरी मोरी रंग डारी ।

—कवीर ।

थ “सिष गोरु गुरु खाल है, रच्छा करि-करि लेड ।”

—दाढ़ ।

आनम सो परआत्मा, परगट आणि मिलाइ ॥”  
और फिर

“भरि भरि प्याला प्रेमरस, अपने हाथ पिलाइ ।”

अत

“सतगुरु के सदिक् किया दादू बलि बलि जाइ ।”

निर्गुण-साहित्यमे सद्गुरुका केवल माहात्म्य-वर्णन करके ही इतिश्री नहीं कर दी गयी, बल्कि उसकी पहचानके लक्षण भी बताये गये हैं। रागात्मक भावनाकी अभिव्यक्तिके नीचे ये लक्षण दब-से गये हैं, फिर भी गुरु-महिमाकः जो निरूपण सन्त-साहित्यमे हैं, उसके आधार पर सद्गुरुके लक्षणोंका एक बृहत् सूचीपत्र प्रस्तुत किया जा सकता है। सत-कवियोंने सद्गुरुकी प्राप्ति पर विशेष जोर दिया है, और असद्गुरुसे बचनेकी बात कही है। सद्गुरुकी प्राप्तिके लिये साधकको बहुत प्रयत्न करना पड़ता है। कहा भी है कि मानसरोवर अपना जल पीनेके लिये घर-घर निमंत्रण नहीं देता चलता; प्यासे स्वयं उसके पास जाते हैं \* । उसी प्रकार साधनाकी सफल परिणतिके लिये शिष्यको भी सच्छिष्य होना चाहिये। दोनोंके योग्य पात्र हुए बिना काम नहीं चल सकता। अन्धगोलागूल-न्यायसे परम पद की प्राप्ति नहीं हुआ करती †--

‘अन्धस्येवान्धलग्नस्य विनिपात पदे पदे’ ।

\* “मानसरोवर माहि जल, प्यामा पीवै आइ ।  
दादू दोस न दीजिये, घर घर कहण न जाइ ॥”

—दादू ।

† “अधे अधा मिलि चले, दादू बधि कनार ।  
कूप पडे हम देखताँ, अधे अधा लार ।”

—दादू ।

इसमें सन्देह नहीं कि शिष्य दूर्ख हो या पण्डित, यदि वह गुरु-कृपा से आत्मतत्त्वको यथार्थ रूपसे जान ले, तो निश्चय ही भवसे मुक्त हो जाता है \* । तथापि उसमें आत्मानुभूति की एक स्वाभाविक प्रवृत्ति का होना आवश्यक है । अपनी अनुभूति ही शिष्यको साधककी योग्यता प्रदान कर सकती है † । फिर, यदि शिष्य कुपात्र हो, गुरु की आज्ञा नहीं मानता हो, तो वह कभी मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता × । ऐसा शिष्य अपनी उन्मत्ततामें कालके फदेको नहीं देख पाता, और उसमें फँस जाता है । इन्हीं सब कारणोंसे सन्त-कवियोंने कुपात्र शिष्यके साथ-साथ असद्गुरुकी भी तीव्र निन्दा की है ‡ ; और सद्गुरुकी सभी प्रकारसे सेवा करने का उपदेग दिया है ।

निर्गुण-मतमें स्वीकृत गुरुके इस महान् आदर्शकी चरम परिणति उसके प्रति अन्धविश्वासपूर्ण भावनाओंके रूपमें हुई है । कबीरके सम-

\* “गुरुप्रज्ञाप्रसादेन मूर्खो वा यदि पण्डितः ।

यस्तु सम्बुध्यते तत्त्व विरक्तो भवसागरात् ॥”

—‘अवधूत गीता’ ( २१२३ ) ।

† ‘योगवाशिष्ठ’ में तो यहाँ तक कहा है कि अपनी आत्मा अपनी ही बुद्धिको स्वस्थ करके देखी जा सकती है, शास्त्र या गुरुके द्वारा नहीं—

“न शास्त्रैर्नापि गुरुणा दृश्यते परमेस्वरः ।

दृश्यते स्वात्मनैवात्मा स्वयमेव स्वस्यया धिया ॥”

× “पलटू सतगुरु सद्दका, तनिक न करै विचार ।

नाव मिली केवट नही, कैसे उतरें पार ॥”

—पलटू ।

‡ “कबीर माइ मूडउ तिह गुरुकी, जाते भरमु न जाइ ।

आप डुवे चहु बेद महि, चेले दीए वहाइ ॥”

—कबीर ।

सामयिक साहित्यमें जिन क्रान्तिकारी आदर्शोंकी मान्यता है, वे ही परवर्ती साहित्यमें आकर अपदस्थ-से दीख पड़ते हैं। ऐसा जान-बूझकर किया गया हो, तो बात नहीं। इसका एकमात्र कारण गुरु-भक्तिकी अतिशयता है (और अति सर्वत्र वर्जनीय होती है), जो अन्धविश्वासके गहरे रंगमें रँगकर अपना वास्तविक रूप खो बैठी है। जिस कबीरदास ने कभी किसी पीर या गुरुकी पूजाका विधान नहीं किया, उन्हींके शिष्य धरमदासकी वानियोंमें गुरुकी पूजा चौका पुराकर की गयी है। परवर्ती निर्गुण-साहित्यमें ऐसी भावना भी है कि गुरुकी उँगलीके स्पर्श-मात्रसे कुंडलिनी जाग्रत हो सकती है। यही अन्धविश्वास सूफियोमें भी प्रवेश कर गया है। सूफी आज भी पीरकी समाधिको हज समझते हैं। शिवदयालके एक पदमें तो गुरुके चरण दवाने, दातन कराने, नहलाने-धुलाने, यहाँ तक कि उसे पान खिलाकर पीकको स्वयं पी जाने तकका विधान है, जिसे पढ़कर अत्यन्त खेद होता है। इसी प्रकार साधुके विषयमें भी सन्तोंकी जो भावना थी, उसका वर्तमान रूप इसके अतिरिक्त और क्या रह गया है—

“नारि मुई घर सपति नासी।

मूड मुडाय भये सन्यासी ॥” या

“दूध दही रवड़ी नित खात, पिये सुलफा अरु भग जमाही।”

इसका प्रधान कारण है माया। मायाका बन्धन नहीं काट सकने-वाले साधु और गुरुका दूसरा रूप हो भी क्या सकता है ! और दुर्भाग्यवश यही माया कालान्तरमें सभी पंथवालोंको अपनी ओर आकृष्ट करती गयी है, जिससे उनके आदर्श विकृत रूपमें बच रहे हैं। इसी

\* “चरण दबावै, पखा फेरे, चक्की पीसे, पानी भरे ॥

मोरी धोवै, झाड़ुको धोवै, खोद खुदाना मिट्टी लावै ।

हाथ धूला दातन करवावै, काट पेड से दातन लावै ॥

मायाके प्रभावसे पले वर्तमान साधुओकी विकराल समस्या देशके सामने झुंहुं वाये खड़ी है, इसीके इशारोपर नाचनेवाले गुरु-पदकी प्राप्तिके लिए हाइकोर्टकी नरण लेते हैं । आजके युगमें साधुका वास्तविक रूप रह नहीं गया, और गुरुके विषयमें तो इन पक्षितयोका उल्लेख ही अलस होगा—

“प्रायनो गुरवो लोके निप्यवित्तापहारका ।

विरला गुरवस्ते ये निप्यहत्तापहारका ॥”

---

वटना मल असनान करावै, अग पोछ धोता पहनावै ।

धोती धोय अँगोछा धोवै, कधा वाल बल खोवै ॥

वस्त्र पहनावै, तिलक लगावै, करे रसोई भांग बरावै ।

जल अत्रवाव हुक्का भरै, पलँग बिछावै बिनती करै ॥

पीकदान ले पीक करावै, फिर सब पीक आप पी जावै ॥” आदि

—निबदयाल ।

# निर्गुण-काव्यका विधान और भाषा-शैली

प्रत्येक वस्तुकी कुछ विशेषताये होती हैं। विशेषता एक वस्तु-सापेक्ष भाव-सत्ता है, जो स्थूलतः दो भागोंमें विभक्त की जा सकती है—आन्तरिक और बाह्य। वस्तु-विशेषसे जिस विशेषताका समवाय (अविच्छेद्य) संबध हो वह आन्तरिक, और जिसका सयोग (विच्छेद्य) संबध हो वह बाह्य मानी जाती है। यह एक चिरन्तन सिद्धान्त है, एक सार्वकालिक मानदण्ड है, जिसके सहारे किसी पस्तु के नित्य और अनित्य तत्त्वोंका, उसके चिरस्थायी और क्षणस्थायी अंशोंका उचित रूपमें निदर्शन किया जा सकता है। इसी सिद्धान्तके अनुसार हमारे क्रान्तदर्शी ऋषियोंसे लेकर आत्मदर्शी सत्तो तकने सारे जगत्, बल्कि निखिल विश्व को (जो बहुत हद तक प्रत्यक्ष सत्य है) इसके मूलमें निहित एक, अगोचर, चिन्मय सत्ताकी अपेक्षा कम महत्त्व दिया है। इसी कसौटीके आधार पर दो वस्तुओंका पारस्परिक मूल्याङ्कन करते हुए हम उनकी आन्तरिक विशेषताओंको प्रमुख और बाह्यविशेषताओंको गौण स्थान देते हैं (स्वरूपतः भिन्नजातीय होने पर तो बाह्य उपकरणोंका महत्त्व तुलनात्मक आलोचना के लिये नगण्य-सा हो जाता है, यद्यपि निरपेक्षतः इनकी सत्ता नितात उपेक्षणीय नहीं)। इसके अतिरिक्त एक बात और ध्यान देने योग्य है। दो भिन्नजातीय वस्तुओंकी तुलना करनेमें सत्समालोचकको दोनोंकी पृष्ठभूमिसे अलग-अलग दृष्टिकोणोंका निर्माण करना चाहिए। आलोचना में साम्य-बुद्धिके प्रकाशके लिये उसके मानदण्ड पर ये दो प्राथमिक नियन्त्रण आवश्यक प्रतीत होते हैं। इन नियन्त्रणोंके अभावमें क्रमशः दो प्रकारके प्रमाद संभव हैं—आलोचकका वस्तुओंके नित्य गुणोंको ही उनके मूल्यका निर्णायक कारण मानकर चलने लगना, और आलोचना-



क्षेत्रमें उसका 'सब धान बाईस पमेरी' नौलना शुरू कर देना । इसमें सदेह नहीं कि यह निरकुशता भी आलोचनामें सैद्धान्तिक मतभेद उत्पन्न करने का एक प्रमुख कारण है, जिसे 'भिन्नत्वर्चिहलोकः' का मोहक शब्दावरण दे दिया जाता है । प्रस्तुत विषयके प्रसंगमें इससे हमारा संकेत सगुणको निर्गुणसे एवं प्रबन्धको मुक्तकसे स्वतः श्रेष्ठ मान लेनेवाले, तथा शिष्ट-काव्य और लोकगीतको एक ही लाठीसे हाँक ले चलनेवाले आलोचकोकी ओर है । निर्गुण-काव्यका यह दुर्भाग्य है कि कुछ श्रेष्ठ आलोचकोके द्वारा भी इसका अध्ययन शिष्टकाव्यके दृष्टिकोणसे ही होता रहा है । यह दृष्टिकोण भ्रामक है, और इसके उभयरूप दुष्परिणाम संभव हैं— एक तो, शिष्ट-काव्यके विशिष्ट तत्त्वों—अलंकारादि—के माध्यमसे निर्गुण-काव्य जैसे लोकगीतात्मक साहित्यको परखनेका प्रयत्न, और दूसरा, इसमें व्याकरणादिसम्मत भाषा-शैलीकी अपेक्षा । कहना नहीं होगा कि इस प्रकार सत-काव्यकी आत्मा और उसके शरीर, दोनोंके साथ न्याय संभव नहीं ।

विधान की दृष्टिसे विचार करने पर हम अन्य साहित्योंकी तरह निर्गुण-साहित्यमें भी प्रबन्धकी अपेक्षा मुक्तककी बहुलता पाते हैं । वास्तविकता यह है कि निर्गुण-ब्रह्मको मूलाधार मानकर प्रबन्ध-रचना हो ही नहीं सकती । प्रबन्ध-काव्य कथादिसे सीमित-संकुचित एक भूमि-खंड है, जिसमें व्योमकी अनन्त सत्ताका सन्निवेश तो क्या, उसका अवतरण भी संभव नहीं । यह तो मुक्तक की अबाध, असीम, विस्तृत जलराशि ही है, जहाँ उसकी एक झाँकी मिल जाती है । यही कारण है कि प्रबन्ध-काव्यके माध्यमसे अभिव्यक्त होने पर निर्गुण तत्त्वतः तो नहीं, पर व्यवहारत अवश्य ही सगुण हो गया है । प्रबन्ध-काव्य का सर्वप्रमुख उपादान क्या-वस्तु है । पर अरूपके साथ कथाका मेल कैसा ? जब तक परब्रह्म मानवी या अमानवी रूपमें अवतार नहीं लेता, तब तक उसके जीवनमें कोई घटना नहीं घटती; और जब तक कोई घटना नहीं

घटती, तब तक प्रबन्ध-काव्यकी योजनाके लिये पृष्ठाधार नहीं बन पाता। प्रबन्ध-काव्यमें घटनायें रहती हैं, उनका क्रमिक विकास होता है, उनके अन्तर्गत दृश्य-योजना होती है, एवं प्रसंगानुसार भावनात्मक और मार्मिक अंशोंके सविस्तार उद्घाटनके साथ-साथ चरित्र-चित्रण भी होता चलता है। पर निर्गुण-ब्रह्मका तो चरित्र-चित्रण भी संभव नहीं। चरित्र-चित्रणके लिये गुणावगुणों का, विशेषताओंका आधार चाहिये, और निर्गुण-ब्रह्म सत्त्व-रजस्-तमस्से विवर्जित है, त्रिगुणातीत है। प्रबन्ध-काव्यके लिये स्थूलता चाहिये, पर वह तत्त्व 'पुष्टप वास ते पातरा' है। अतः इसमें सन्देह नहीं कि यदि निर्गुण-ब्रह्मका कोई साहित्य हो सकता है, तो वह मुक्तकोमें होगा। वस्तुतः निर्गुण-साहित्य लोकगीतात्मक साहित्य है, जिसकी अभिव्यक्ति अद्यावधि मुक्तको में होती आयी है। लोकगीतोमें भी प्रबन्ध-रचना असंभव-सी है; और अधिकांश निर्गुण-कवि पूर्णतः लोकगीतकार थे। इस दृष्टिसे भी निर्गुण-काव्यके मुक्तकपरक होनेका समाधान हो जाता है। यो तो 'पदमावत' आदि सूफी-काव्य प्रबन्धात्मक ही हैं, पर उनमें विशुद्ध निर्गुण-ब्रह्मका निरूपण कहाँ तक हो सका है, यह विचारणीय विषय है। अलौकिककी व्यञ्जना लौकिकके माध्यमसे करनेके कारण उनका ब्रह्म व्यावहारिक रूपमें निर्गुण नहीं रह सका; उसे माया-मोहमें पडकर सगुण बनना पड़ा। 'पदमावत' के 'स्तुति-खंड'में निर्गुण-ब्रह्मका रहस्योद्घाटन करते हुए जायसीने कहा है—“वह अलख है, अरूप है, अवर्ण है। न उसका कोई पिता है, न माता; न उसका कोई कुटुम्ब है, न सगा-सम्बन्धी। वह जीव बिना ही जीता है, जीभ बिना ही बोलता है, तन बिना ही डोलता है, श्रवण बिना ही सुनता है, हृदय बिना ही गुनता है, नयन बिना ही देखता है” \*। पर 'जन्म-खंड' में उसी ब्रह्मने दस मास तक

\* “अलख अरूप अवर्ण मो कर्ता । वह सब मो, सब ओहि मो बर्ता ॥  
ना ओहि पूत न पिता न माता । ना ओहि कुटुम्ब न कोई मंग गाना ॥

त्रंपावतीके गर्भमें रहकर पद्मावतीके रूपमें अवतार लिया है । अब उसके पित्त भी हैं, माता भी हैं, प्राण भी हैं, जीभ भी है; तन भी हैं, श्रवण भी हैं; हृदय भी है, नयन भी हैं । अब वह पूर्णतः सगुण है, सोलहो आने मनुष्य । यही कारण है कि उसके आधार पर प्रबंध-काव्यकी रचना हो सकी है । यदि पद्मावती पर ब्रह्मका आरोप नहीं किया जाता, तो यह निश्चित था कि जायसी 'पदमावत' नहीं लिख पाते । और इसमें सन्देह नहीं कि यह प्रक्रिया निर्गुण-भक्ति-मार्गके मूलभूत सिद्धान्तोंके विरुद्ध पड़ती है । निर्गुण-काव्यमें मुक्तकके प्राधान्यका यही रहस्य है । वास्तवमें साधक-कविकी भावाभिव्यक्तिका सर्वोत्कृष्ट मार्ग मुक्तक ही है । निर्गुणियोंके मुक्तक दो भागोंमें विभक्त किये जा सकते हैं— 'साखी' अर्थात् दोहे,

जीउ नाहि, पै जियँ गुमाड । कर नाही, पै करै सवाई ॥  
जीभ नाहि, पै सब किछु बोला । तन नाही, सब ठाहर डोला ॥  
श्रवण नाहि, पै सब किछु सुना । हिया नाहि, पै सब किछु गुना ॥  
नयन नाहि, पै सब किछु देखा । कौन भॉति अस जाड विसेखा ॥”  
—‘पदमावत’ ।

३ “भए दस मास पूरि भइ घरी । पदमावति कन्या औतरी ॥”  
—‘पदमावत’ ।

† प्रबंधकी अपेक्षा मुक्तकमें गीतिमत्ता अधिक हाती है, फलतः प्रेषणीयता और प्रभावोत्पादकता भी । मधुर स्वर-लहरीमें ढल जाने पर काव्यगत भाव सजीव होकर बोलने लगते हैं । इसीलिए कहा है—

“पूजाकोटिगुण स्तोत्र स्तोत्रात्कोटिगुणो जप ।  
जपात्कोटिगुण गान गानात्परतर न हि ॥”

—पूजासे स्तोत्र करोड़ गुणा श्रेष्ठ है, और स्तोत्रसे जप । जपसे करोड़ गुणा श्रेष्ठ गान है, और गानसे बढ़कर उपासनाका अन्य कोई — नहीं ।

और 'शब्द' अर्थात् पद । अभी तक इन साखियों को पिगलकी कसौटी पर कसकर साहित्य-क्षेत्रमें प्रदर्शित करनेका दुस्साहस तो किसीने नहीं किया, पर कवीर आदिके 'विवेचनके सिलसिलेमें छन्दका रोना बहुत बार रोया गया है चोचना-क्षेत्रमें इसे सत्पथ कदापि नहीं माना जा सकता । कवीर और दाहूके दोहोके लिये पिगलकी कसौटी उसी प्रकार है, जिस प्रकार कालिदास और माघकी कविताके लिए अन्त्यानु-प्रासका मापदण्ड । सत-कवियोंने स्वाभाविक रूपमें कविता की है, जिसे ठीक-ठीक छंदोके अनुरूप उतारने की न तो उनमें योग्यता थी, न आकांक्षा । हिन्दीमें तो दोहेका एक ही प्रकार होता है, पर यदि डिगलके चार प्रकारके दोहो' को भी कवीरकी साखियोंके सामने रखा जाय, तो अनेक साखियोंकी कोई जाति निर्धारित नहीं हो सकेगी, यह निश्चित है । निर्गुणियोंके पदोंमें अनेक स्थानोंपर तुक की गड़बड़ी शिष्टकाव्यके अभ्यस्त कानोंको खटक सकती है, पर लोकगीतकारोंके लिए यह कोई महत्त्वपूर्ण बात नहीं । सत-कवियोंने कविता तक को अपना लक्ष्य नहीं माना है । कवि और कवितासे तो उन्हें घृणा है† । उनका एकमात्र ध्येय है भाव-प्रकाशन; और इस क्षेत्रमें वे बड़े-बड़े कवियों को भी पीछे छोड़ देते हैं । काव्यात्मक प्रेषणीयताकी दृष्टिसे उनके 'शब्द' 'साखियों' की अपेक्षा अधिक सफल हैं । 'साखियाँ' बुद्धि-प्रेरित हैं; उनमें प्रायः शुष्क उपदेश और ज्ञानकी बातें हैं, मायाका निरूपण, साधु-सद्गुरुके लक्षण और तर्कपूर्ण खडन-मडन हैं । पर अधिकांश शब्दोंका मूल-स्रोत हृदय है, उनमें आत्मानुभूतिके अनेक अमूल्य कण बिखरे पड़े हैं, उन्हें पाकर कला चमक उठी है । 'शब्दों' में काव्य-तत्त्व की प्रचुर मात्राके लिये सतोंकी अनुभूतिकी सचाई धन्यवाद-योग्य है या उनकी प्रतिभा, यह ठीक-ठीक कहा नहीं जा सकत

† दूहो, बड़ी दूहो, तूँवेरी दूहो और सोरठियो दूहो ।

‡ "कवी, कवीने कविता मुए" ।

दयोकि 'साखी' जैन और सिद्ध-कवियों तथा डिगलके चारणोंके परंपरागत 'दोहा' छंदका ही अभिनव नामकरण थी, और जनताका उससे पुराना परिचय भी था, पर 'शब्द' का प्रयोग तो निर्गुण-साहित्य में ही प्रथम-प्रथम समुचित रूपमें हुआ। 'शब्दों' की रचना पिगलकी अपेक्षा संगीतके अधिक अनुकूल हुई है। इनके अतिरिक्त 'कवित्त' 'सवैया' और 'हस्तपद' का भी प्रयोग हुआ है। 'भूलना' का कुछ अधिक व्यवहार किया गया है, तथापि प्रधानता 'साखी' और 'शब्द' की ही है। उत्तरवर्ती सत-कवियोंमें सवैया, ककहरा, रेखता, छप्पय आदि छंदोंका प्रयोग पाया जाता है। पंडित और शास्त्रज्ञ होनेके कारण सुन्दरदासने तो हसाल, इन्दव, दुर्मिल आदिमें भी लिखा है। अपने सिद्धान्तोंकी अत्यधिक प्रभावोत्पादक अभिव्यक्ति करनेके लिये निर्गुणियों ने प्रश्नोत्तर या संवाद-शैलीका भी आश्रय लिया है, जैसा 'कबीर और धरमदासकी गोष्ठी', 'निर्भयज्ञानकबीरगोरख', 'कबीर-गोरखकी गोष्ठी', 'कबीर और शाहवलख', 'कबीर और मुहम्मद साहब', 'ज्ञान-समुद्र' आदि पुस्तकोंसे प्रकट है। इन पुस्तकोंमें साम्प्रदायिक सिद्धान्तों की रक्षा, तथा अपने धर्म-प्रवर्तकको सर्वश्रेष्ठ दिखलानेकी जितनी प्रवृत्ति है, उसका शतांश भी ऐतिहासिक तथ्य नहीं। फिर भी इस शैलीके प्रयोगका एक मनोवैज्ञानिक कारण है। वह यह कि मंतोमें गुरुमुखसे प्राप्त ज्ञानकी ही महत्ता है, और यह ज्ञान प्रश्नोत्तर या संवादके रूपमें ही प्राप्त किया जाता है।

सभी सूफी-कवियोंने आदिसे अंत तक दोहे-चौपाइयोंमें ही काव्य-रचना की है। कुछ विद्वानोंने अपनी भ्रामक धारणाके कारण जायसीका दोहा और चौपाईका आविष्कारक मान लिया है। पर दोहा-चौपाईकी परंपरा 'दोहा' और 'विअखरी' के रूपमें अपभ्रंश-साहित्यमें भी मिलती है। सहजयानी सरहपा और कृष्णाचार्यके ग्रंथोंमें दो-दो, चार-चार चौपाइयोंके बाद दोहे लिखनेकी प्रथा है, जो सूफी-कवियों-द्वारा

अन्विकल रूपमें अपना ली गयी है। अपभ्रंश-साहित्यमें दस-दस या बारह-बारह चौपाइयोंके बाद घत्ता, उल्लास आदिका प्रयोग करने भी प्रबन्ध-काव्यकी रचना होती रही है। ये प्राचीन नियम सूफी-कवियों के द्वारा सुविधानुसार अपना लिये गये हैं। अवधी-काव्योंमें दोहे-चौपाइयों का बहुतही सफल प्रयोग हुआ है, इसमें संदेह नहीं। शायद सूफियोंकी इस सफलताको दृष्टिपथमें रखकर ही तुलसीने इन्हीं छंदोंमें 'रामचरित-मानस' की रचना की। प्रबन्ध-काव्यके लिये ये छंद अधिक उपयुक्त सिद्ध हुए हैं। इनके माध्यमसे कथाका विकास अपेक्षाकृत स्वाभाविक रूपमें होता चलता है। इसलिये भी सूफी-कवियोंने इनका व्यवहार किया हो, तो आश्चर्य नहीं। पर इनका क्रम सबोंने एक-सा नहीं रखा। 'मधु-मालती' और 'मृगावती' में चौपाई की पाँच पंक्तियोंके बाद एक दोहा है। पर 'पदमावत' में दोहोके बीच चौपाई की सात पंक्तियाँ हैं।

जो भी थोड़े-बहुत प्रबन्ध सूफियोंने लिखे हैं, वे भारतीय लक्षण-ग्रंथोंमें प्रतिपादित नियमोंके अनुसार नहीं, बल्कि फारसीकी मसनवी-शैलीमें। मसनवी 'दो-पाई' छंद होता है, और पाँच या सात छन्दोंके बाद विराम देते हैं। उसमें प्रेम-कहानियाँ वर्णित होती हैं, और उसका संघटन होता है ईश्वरस्तुति, मुहम्मद-स्तुति, सुलतान-स्तुति, आत्म-परिचय और कथा-भाग—इस क्रमसे। मसनवी वर्णनात्मक होती है, और कहीं-कहीं वर्णनका विस्तार आवश्यकता से अधिक भी हो जाता है। सूफियोंके सभी प्रबन्ध-काव्योंमें ये लक्षण सर्वाक्षतः घटित होते हैं। जायसीने मसनवीके 'दो-पाई' छंदकी तरह चौपाईकी अर्धालियोंका प्रयोग किया है, और सात अर्धालियोंके बाद दोहेका क्रम रखा है। विषयका क्रम भी मसनवीकी ही तरह है, और प्रेम-कहानी तो है ही। सूफियोंका कोई भी प्रबन्ध-काव्य सर्गबद्ध या कांड-बद्ध नहीं। वे तो प्रत्येक प्रकरणका एक शीर्षक देते चलते हैं, जो वर्ण्य विषयको प्रकट करता है। यह भी

मसनवी-शैलीकी एक विशेषता है। शुक्लजी के अनुसार प्रबन्ध-काव्य के तीन भेद हैं—वीरगाथा, प्रेमगाथा और जीवनगाथा। निश्चय ही सूफियोकी मसनवियाँ 'प्रेमगाथा' के अन्तर्गत आती हैं।

वर्तमान समयमें निर्गुणियोंकी भाषाका जो स्वरूप हमें प्राप्त है, वह अपने मूलकी अपेक्षा कितना अपभ्रष्ट हो चुका है, इसका अनुभव कल्पना ही कर सकती है। "लिपिकारो और प्रतिलिपिकारोकी अज्ञानता (के अज्ञान), समयका (के) अत्याचार, गुरुओंकी अहम्मन्यता, छपाईके अभावमें हस्तलेखनकी कठिनाइयाँ (कठिनाइयों), (तथा) कविताके भिन्न-भिन्न प्रान्तोंमें व्यापक और मौखिक प्रचार<sup>\*</sup>" ने निर्गुण-काव्यको बहुत अंशोंमें विकृत कर दिया है। तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि उनकी भाषाका मूल स्वरूप अत्यन्त व्याकरणसम्मत, और शिष्ट-काव्यकी भाषाके समान था। क्योंकि एक तो अधिकांग निरक्षर संत-कवियोंको यों ही भाषाके परिष्कृत रूपका ज्ञान नहीं रहा होगा। और दूसरे, पर्यटनशील स्वभावके कारण विविध भाषाओंके प्रभावसे भी वे वंचित नहीं रह सके। था भी यह नितात स्वाभाविक। अब यदि डिगल-साहित्य-शास्त्रके अनुसार निर्गुणियोंकी भाषामें कोई 'छबकाल'<sup>†</sup> दोष निकाले, तो उसकी दवा हो ही क्या सकती है। पर ऐसा बहुश हुआ है। इसका कारण यही है कि वैसे अलोचकोने निर्गुण-काव्यको प्राकृतिक नेत्रोंसे नहीं देखा, शिष्ट-काव्यके चश्मेकी सहायतासे देखा है। उन्होंने यह समझकर कबीरका अध्ययन किया है कि 'कबीरको साहित्यिक भाषाका शिलान्यास करना था<sup>×</sup>', जब कि हमारा दावा है कि 'साहित्यिक भाषाका शिलान्यास' तो दूर रहा, केवल 'शिलान्यास' का अर्थ भी कबीर-

\* 'मन कबीर' (पृ० १५) डा० रामकुमार वर्मा।

† विरुद्ध भाषाओंके मिश्रणको डिगल में 'छबकाल' दोष कहते हैं।

× 'मन कबीर' (पृ० २१-२२) डा० रामकुमार वर्मा।

को ज्ञात नहीं रहा होगा। 'साहित्यिक भाषाके शिलान्यास' में एक भाषा-विशेषके किञ्चित् परिष्कृत और सस्कृत रूपके प्रयोगकी जो ध्वनि है, वह कबीरके विषयमें चरितार्थ नहीं होती; क्योंकि उनकी भाषा 'जनताके बीच बोली और समझी जानेवाली, रूखी और अपरिष्कृत' \* थी। इसके अतिरिक्त साहित्य कभी कबीरका लक्ष्य रहा ही नहीं, जो वे अपनी भाषाका परिष्कार करते। वर्तमान भोजपुरी लोकगीतकारोंने नितान्त वैयक्तिक तुष्टिके लिये—स्वान्त सुखाय— गीतोंकी रचना की है, जो जनतामें अत्यन्त प्रचलित है। अब यदि सौ-पचास वर्षोंके बाद कोई विद्वान् कवि सस्कृतका पुट देकर भोजपुरीमें एक महाकाव्य लिख डाले, तो यह समझना भ्रमकी पराकाष्ठा ही होगी कि इन लोकगीतकारोंने ही साहित्यिक भोजपुरीका 'शिलान्यास' किया। इस दृष्टिसे देखनेपर तो प्रत्येक लोक-भाषाका सर्वप्रथम कवि उसके अत्यन्त परिमार्जित, साहित्यिक रूपका जन्मदाता सिद्ध किया जा सकता है, और सस्कृत भोजपुरीकी माता हो सकती है।

निर्गुण-काव्यकी भाषा अनेक बोलियोंका मिश्रण तो है, पर विश्लेषण करके हम उसमें निरन्तर प्रवहमान मूल स्रोतोंसे परिचित हो सकते हैं। प्रत्येक कवि पर उसकी जन्मभूमि या कर्मभूमि की भाषा का अधिकार होता है। सत-कवियों पर तो सत्सग और पर्यटन के रूपमें अन्यान्य प्रभाव भी पर्याप्त मात्रामें पड़े हैं। यही कारण है कि साधारणतः उनकी भाषाके विषयमें कोई प्रामाणिक निर्णय नहीं दिया जा सकता। पर यह सबके विषयमें सत्य नहीं। जिस कविका सत्सग, पर्यटन और प्रचार जितना ही अधिक रहा है, उसकी भाषा उतनी ही मिश्रित पायी जाती है। कबीर पर पंजाबी और राजस्थानीके भी प्रभाव हैं, यद्यपि उनकी मूल भाषा पूरबी हिन्दी कही जा सकती है †।

\* वही, पृ० २२।

† 'मेरी बोली पूरबी'—कबीर।



क्रियापदों, कारक-चिह्नो तथा सयोजक शब्दोंके आधार पर ही हम भाषाका निर्णय कर सकते हैं। पर कबीरकी भाषामें अवधी, खड़ी बोली और भोजपुरी, तीनोंके क्रियापद पाये जाते हैं। कारक-चिह्न तो राजस्थानी तकके मिलते हैं। अरबी-फारसीके शब्दों की भी कमी नहीं। तथापि 'प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति'के आधार पर हमने कबीर की भाषाको 'पूरबी हिन्दी' कहा है। प० बलदेव उपाध्याय, सर जार्ज ग्रियर्सन और रेबरेन्ड अहमदशाहने कबीर की भाषाको भोजपुरी, अथवा बनारस, मिर्जापुर और गोरखपुर की लोकभाषा माना है। कबीर की भाषाके मूल स्वरूप की कल्पना करने पर वे सत्यके अधिक निकट जान पड़ते हैं। इसी प्रकार विश्लेषण की दृष्टिसे देखने पर दादू की भाषाका मूल राजस्थानी, और नानकका पंजाबीमें प्राप्त होता है। प्रायः उत्तरवर्ती सभी सत-कवियोंने तत्कालीन लोकप्रचलित ब्रजभाषामें काव्य-रचना की है, फिर भी उनकी भाषा मिश्रणसे वञ्चित नहीं कही जा सकती। ऐसे तो सूफियोंके अतिरिक्त सभी संत-कवियों की भाषाको एक व्यंग्यपूर्ण विशेषण दिया गया है— 'सधुक्खड़ी'। अच्छा होता, यदि उसे 'निर्गुणिया' नामसे अभिहित किया जाता; और यह नामकरण निर्दोष भी होता।

समस्त सत-कवियोंमें कुछ ऐसे भी कवि हैं, जिन्होंने निर्गुणिया भाषाका व्यवहार नहीं किया है। उत्तरवर्ती सभी सत-कवियोंने ब्रज-भाषामें काव्य-रचना की है। यह ब्रजभाषा भी ग्रामीण है, साहित्यिक नहीं। विद्वान् होनेके कारण सुन्दरदासने शुद्ध और साहित्यिक ब्रज-भाषामें लिखा है, अतः यह अपवाद समझे जायेंगे। सूफियोंने ठठ, ग्रामीण अवधीमें काव्य-रचना की है। जायसीकी अवधीमें कुछ संस्कृतके और बहुत-कुछ अरबी-फारसीके शब्दोंका भी प्रयोग है; तथापि वह साहित्यिक नहीं कही जा सकती, क्योंकि उसकी आत्मा ग्रामीण है, नागरिक नहीं; लोकगीतात्मक है, शिष्ट-साहित्य-जन्य नहीं। इस प्रकार पूर्ववर्ती नव-काव्य की भाषाको स्थूलतः दो वर्गोंमें विभाजित कर

## निर्गुण-काव्यका विधान और भाषा-शैली २१३

सकते हैं—निर्गुणिया और अवधी। दोनोंके प्रतिनिधि कवि क्रमशः कबीर और जायसी माने जायेंगे। अतः निर्गुण-काव्यकी भाषाका विवेचन इन्हींकी भाषाके अध्ययन पर बहुत-कुछ आधारित है।

आलोचना-साहित्यमें कबीरकी भाषाके सबधमें विविध मत उपस्थित किये गये हैं, जिनमें परस्पर मूलतः विरोध दृष्टिगत होनेका एकमात्र कारण दृष्टिकोणकी विभिन्नता है। वायुयानमें बैठकर शीतके द्वारा देखने पर पृथ्वीके प्राकृतिक दृश्योंके सौन्दर्य और उपयोगिताका वह ज्ञान असंभव है, जो ठोस जमीनपर सहज ही प्राप्त किया जा सकता है। चिकने ग्रैंड ट्रंक रोड पर फिसलती चलनेवाली मोटरोंके लिये ब्रजकी 'साँकरी' ककडीली गलियोंका मार्ग भले ही अनुपयुक्त हो, पर उनकी भी अपनी उपादेयता है, सरसता है। इसी आधारपर हम तुलसी-साहित्यकी आलोचक लेखनी-द्वारा कबीरकी आलोचना करनेको अस्वस्थ दृष्टिकोणका परिचायक समझते हैं। इसी आधारके अभावमें कबीरके प्रशंसक आलोचकोंको भी उनकी 'विलकुल गँवारू' \* भाषामें 'साहित्यिक कोमलताका सर्वथा अभाव, † देखकर उनके 'खरेपन की मिठास' × से ही सन्तुष्ट होनेका उपक्रम करना पड़ता है; जब कि वास्तविकता यह है कि मधुर-भाव की व्यञ्जना करते समय उनकी भाषा में भी जो स्वाभाविक कोमलता और मिठास आ गयी है, वह यत्न-सापेक्ष साहित्यिक कोमलतासे किसी अंशमें कम नहीं। और समाज-सुधार जैसे विषय पर कही गयी पक्तियोंमें कोमलता की अपेक्षा ही सर्वथा निराधार है। ऐसे प्रसंगमें वाणी को पुष्पधन्वाका तीर

\* 'भाषा और साहित्य' (पृ० ३४४, प्रथम संस्करण)

—डा० श्यामसुन्दरदास।

† वही।

× वही।

बन कर नहीं, अर्जुनका तीर बतकर असर करना पड़ता है, और यह शिष्ट-भाषाकी अपेक्षा लोक-भाषामें अधिक सुलभ है।

कबीर की भाषा असाहित्यिक है, इसमें सन्देह नहीं; पर यही असाहित्यिकता उसकी शक्ति है। उसमें स्वाभाविकताका बल है, कृत्रिमता की छाया भी वहाँ नहीं पहुँची। यदि उसमें साहित्यिक कोमलता नहीं है, तो आलोचक इस ओर ध्यान ही क्यों दे ? निरक्षर कबीरने इस बातका कभी प्रयत्न नहीं किया कि वे परिष्कृत भाषाका प्रयोग करें। भाव-प्रकाशन की इच्छा होने पर उनके समक्ष अपनी भाषा—जन-भाषा—अकृत्रिम रूपमें उपस्थित हुई, जो स्वाभाविक था। अतः उनकी भाषामें साहित्यिकताके अभावका कारण ढूँढ़ना ही कुछ युक्तिसंगत नहीं लगता। फिर भी आलोचकोंने ऐसा किया है। एक स्थान पर कहा गया है—

“कबीरने धर्म-जैसे गंभीर विषयके विवेचनमें जब जन-समुदाय की भाषाका आश्रय ग्रहण किया, तो उनके सामने एक गंभीर उत्तरदायित्व था। उन्हें काव्यकी परंपराओंका पहली बार निर्माण करना था; और अपनी भाषा को ऐसा रूप प्रदान करना था, जो अधिक-से-अधिक जनताके द्वारा समझा जा सके। यही कारण है कि वे लोकतन्त्र और सुबोधताके दृष्टिकोणसे अपनी भाषा को इतना सरल रूप देनेके पक्षपाती थे कि वे उसका विशेष सस्कार भी नहीं कर सके। उन्हें जनसमुदायकी स्वाभाविक भाषाको ही काव्यके क्षेत्रमें लाना पड़ा, और काव्य-परंपराओंके अभावमें उन्हें किसी प्रकारका साहित्यिक बल नहीं प्राप्त हो सका”। \*

पर वास्तविकता यह है कि कबीरको जन-समुदायकी भाषाका ‘आश्रय ग्रहण’ करना नहीं पड़ा। वह तो उनकी अपनी भाषा थी।

\* ‘कबीर पदावली’ (पृ० ९) डा० रामकुमार वर्मा।

जहाँ तक काव्य-परपराके निर्माणका प्रश्न है, यही कह देना अलम् होगा कि कबीर जैसा उच्च कौटिका साधक, जिसने अपना पथ तक चलाना अस्वीकार कर दिया, काव्य-परपराके निर्माण करने और छोड़ आनेकी बात सोच भी नहीं सकता। फिर कवि और कविता तो कभी उनकी प्रशंसाके पात्र रहे ही नहीं। अतएव यह कहना उपयुक्त होगा कि कबीरने चेष्टा करके या कारण-विशेषसे प्रेरित होकर नहीं, बल्कि स्वाभाविक रूपमें अपनी भाषाको, उसकी सम्पूर्ण सरलता, सुबोधता तथा ग्रामीणताके साथ अपनाया। यही भाषा जनता बोलती और समझती थी। ऐसा सोचना युक्तियुक्त नहीं जान पड़ता कि जीवन-पर्यन्त 'मसि कागद' \* का स्पर्श भी नहीं कर सकनेवाले कबीर को लोकभाषाके अतिरिक्त किसी शिष्ट-भाषाका भी ज्ञान रहा होगा। ऐसी स्थितिमें उनके द्वारा भाषाके 'विशेष सस्कार' की कल्पना भी निरर्थक है, उसके अभावका कारण ढूँढने को क्या कहा जाय !

कबीरकी भाषाकी श्रेष्ठताके विषयमें आलोचकोंने अत्यन्त विरोधी मत प्रकट किये हैं। डा० रामकुमार वर्माने तो समस्त सत-साहित्य की भाषा को अपरिष्कृत और सौन्दर्य-विहीन बताया है †, पर काका कालेलकर लिखते हैं—

“भाषाकी दृष्टिसे भी सतीकी सेवा कुछ कम नहीं है। संतोंने तो भाषाकी एक टकसाल ही खोल दी है, जिसमेंसे नये-नये किस्मकी

\* “मसि कागद के आसरे क्यों टूटै भवबन्ध” —कबीर।

† “मत-काव्यमें भाषा बहुत अपरिष्कृत है। उसमें कोई विशेष सौन्दर्य नहीं है।” —“हिन्दी-साहित्यका आलोचनात्मक इतिहास”

—डा० रामकुमार वर्मा।

अशर्फियाँ नित्य ढल-ढलकर निकलती रहती हैं” ५ ।

प० हजारीप्रसाद द्विवेदीने कवीरकी आलोचना करते हुए भाषा पर उनका जबरदस्त अधिकार बताया है—

“भाषा पर कवीरका जबरदस्त अधिकार था । वे वाणीके डिक्टेटर थे । जिस बातको उन्होंने जिस रूपमें प्रकट करना चाहा है, उसी रूपमें भाषा से कहलवा दिया है—वन गया है तो सीधे-सीधे, नहीं तो दरेरा देकर । भाषा कुछ कवीरके सामने लाचार-सी नजर आती है । उसमें मानो ऐसी हिम्मत ही नहीं है कि इस लापरवाह फक्कड़की किसी फरमाइश को नहीं कर सके” ६ ।

यदि भाषासे हमारा तात्पर्य भावाभिव्यक्तिके माध्यमसे है, तो निस्संदेह कवीर तथा अन्यान्य संतोकी भाषाको मूर्द्धन्य स्थान मिलना चाहिये । पर यदि कोरा चमत्कार और उक्ति-वैचित्र्य ही श्रेष्ठ भाषाका मापदण्ड माना जाय, तब तो हमें कुछ कहना ही नहीं । ग्रामीण शब्दोंके प्रयोग तथा शब्दोंके तोड़-मरोड़के लिये कवीर आदिको दोषी ठहराया गया है । इसमें सन्देह नहीं कि कहीं-कहीं ग्रामीण शब्द भावाभिव्यक्तिमें अत्यन्त सफल होते हैं । अतः भावोंकी प्रेषणीयताकी दृष्टिसे यह गुण ही माना जायगा । जहाँ तक शब्दोंके तोड़-मरोड़का प्रश्न है, यह सर्वविदित है कि ‘नवरत्न’ में स्थान पाये हुए कवियोंमेंसे भी कुछने बड़े इतमीनानके साथ इसकी छूट ले रखी है । फिर विचारे संत-कवियों पर ही यह आक्षेप क्यों ? वे तो ग्रामीण भाषाके कवि थे ही ।

पूर्व-मध्ययुगके अन्य संत-कवियोंने भी ‘निर्गुणिया’ भाषाका ही व्यवहार किया है । कवीरका इन कवियोंसे स्पष्ट अन्तर यह है कि प्रचार-क्षेत्र अपेक्षाकृत अधिक सीमित होनेके कारण कवीरकी भाँति इनकी

‘मन-वाणी’ की प्रस्तावना ( पृ० ७ ) · वियोगी हरि ।

† ‘कवीर’ ( पृ० २१६ ) प० हजारीप्रसाद द्विवेदी ।

भाषामें अधिक मिश्रण नहीं होने पाया है। कबीरके शिष्य धरमदास की भाषा मूलतः पूर्वी हिन्दी है। मगल-विषयक एक 'शब्द' से यह बात स्पष्ट हो जायगी—

“सूतल रहलो मैं सखिया, तो विष कर आगर हो।

सतगुरु दिहलं जगाड, पायो मुखसागर हो ॥

जब रहली जननी के ओदर, परम सम्हारल हो।

जब लौ तन में प्रान, न तोहि विसराइव हो ॥

एक बँद से साहेब, मन्दिल बनावल हो।

विना नेव के मन्दिल, बहु कल लागल हो ॥”

साधारणतः कबीरकी भाषाकी अपेक्षा इनकी भाषामें अधिक माधुर्य मिलता है। कारण यह है कि इन्होंने खंडन-मडनकी ओर अधिक ध्यान न देकर प्रेम-तत्त्वको ही काव्यका विषय बनाया है। नानककी मूल भाषा यद्यपि पंजाबी है; पर व्रजभाषा और खड़ी बोलीमें भी उनका कवितार्य मिलती है, जिन पर पंजाबीका स्पष्ट प्रभाव दीख पड़ता है। दादूकी भाषामें राजस्थानी और गुजरातीका अनुपात बराबर मिलता है। कुछ पदों पर पंजाबीकी छाया है, किन्तु वे नगण्य हैं। नानक और दादूके पद पूर्वी हिन्दीमें नहीं पाये जाते। इनकी भाषामें अरबी-फारसीके भी शब्द हैं। मल्लकदासकी भाषा कुछ व्यवस्थित और अपेक्षाकृत सरस है। स्वभाविक होनेके साथही उसमें ओज भी है। नानककी ही तरह उन्होंने भी अरबी-फारसीके शब्दोंका प्रयोग किया है।

उत्तर-मध्ययुगीन संत-कवियोंने ‘निर्गुणिया’ भाषाका प्रयोग नहीं किया। ‘निर्गुणिया’ भाषासे हमारा अभिप्राय कुछ निर्गुण-सतो-द्वारा प्रयुक्त उस बहुमिश्रित भाषासे है, जिसे हिन्दी-साहित्यके विद्वान आलोचकोंने ‘पंचमेल खिचड़ी’ कहा है। अधिकतर उत्तरवर्ती सतोंकी भाषा

अनेक बोलियोंका मिश्रण नहीं। उन्होंने ठेठ ब्रजभाषामें लिखा है। तथापि कहीं-कहीं बाह्य प्रभाव स्पष्ट दीख पड़ते हैं। अष्टछापके कवियों की सी साहित्यिक ब्रजभाषा उनकी कवितामें नहीं मिलती। इस वर्गमें रज्जब, धरनीदास, बल्ला साहब, गुलाल, चरणदास, गरीबदास, जग-जीवनदास, दयावाई, सहजोवाई और तुलसी साहब आदि सत्तोंके नाम उल्लेखनीय हैं। बल्ला साहब, गुलाल और धरनीदासकी भाषा पर कुछ-कुछ पूर्वी प्रभावभी लक्षित होता है। धरनीदास फारसीके भी अच्छे ज्ञाता थे। 'अलिफनामा' में उनका फारसी-ज्ञान दीख पड़ता है। सुन्दर-दासने ब्रजभाषामें ही लिखा है, यद्यपि इनकी ब्रजभाषा साहित्यिक थी। विद्वान् होनेके कारण इन्होंने अधिक शुद्ध, परिमार्जित और व्याकरण-सम्मत भाषाका प्रयोग किया है। इनकी कुछ कवितायें पंजाबी, गुजराती, संस्कृत और फारसी-मिश्रित भी हैं, जैसा 'लघुग्रंथावली' और अन्य फुटकर पदोंकी भाषाके अध्ययनसे ज्ञात होता है।

सूफियोंकी सारी रचनायें अवधी भाषामें हैं। उनकी अवधी ठेठ ग्रामीण है, जिसमें ग्रामीण शब्दावली और लोकोवितयाँ प्रकीर्णतया उपलब्ध होती हैं। बोलचालके अनुरूप उच्चारणोंके संक्षिप्तीकरण की श्रृङ्खला प्रवृत्ति जायसीके काव्यमें बहुलतासे पायी जाती है। सबध-वाचक सर्वनामों और अव्ययोंका लोप तो प्रचुर परिमाणमें है ही, अनेक स्थानों पर तो विभक्तियोंका भी अध्याहार करना पड़ता है। फारसीके दो-एक वाक्य-खंड 'पदमावत' में ज्यो-के-थ्यो रख दिये गये हैं। दरबारके वर्णनमें तो इन शब्दोंकी और भी अधिकता हो गयी है। 'पदमावत' में संस्कृतके कुछ शब्द तत्सम-रूपमें मिलते हैं, जिनके आधार पर हरिऔध जी ने जायसीकी भाषा को ठेठ अवधी नहीं माना है - ।

---

“उसमें ( जायसीकी भाषामें ) अन्य भाषाओं तथा बोलियोंके अतिरिक्त अधिकतर संस्कृतके तत्सम शब्द भी सम्मिलित हैं, जो ठेठ

‘अखरावट’ की तो शब्दावली ही अरबी-फारसीकी है। पर इससे भाषाके मूल स्वरूपमें विकार नहीं होने पाया है। जायसीकी भाषा कुतुबन और संभन आदि पूर्ववर्ती सूफी-कवियोंकी तुलनामें काफी प्रौढ़ है। उनकी अवधीमें भाषाका जो सरल, स्वाभाविक और लोक-प्रचलित रूप मिलता है, वह उनके पूर्ववर्ती सूफियोंको तो प्राप्त नहीं हो था, परवर्ती कवि भी ग्रामीण भाषाका वह आदर्श प्रस्तुत नहीं कर सके।

सतोंकी यह एक महत्त्वपूर्ण विशेषता है कि प्रत्येक भाव उनकी वाणीमें सँजी हुई शैलीमें अभिव्यक्त हुआ है। शायद इसका कारण यह है कि उन्होंने जो कुछ भी कहा है, उसमें आत्मीयताका, आत्मानुभूतिका अंश प्रधान है। “उनकी शैली निश्चयात्मक होती है, क्योंकि वह जीवन-मलक होती है। × × × वह वाणीका विलास नहीं, जीवनका निचोड़ है।” यही कारण है कि हिन्दू-मुसलिम-एकतासे लेकर ब्रह्मके एकत्व तकका प्रतिपादन उन्होंने वैसे ही प्रभावपूर्ण शब्दोंमें किया है। “अकह कहानीको रूप देकर मनोग्राही बना देनेकी जैसी ताकत कबीरकी भाषामें है, वैसी बहुत कम लेखकोंमें पायी जाती है। असीम, अनन्त ब्रह्मानन्दमें आत्माका साक्षीभूत होकर मिलना कुछ वाणीके अगोचर, पकड़में न आ सकनेवाली ही बात है। पर ‘बेहेदूरी मैदानमें रहा कबीर सोय’ में न केवल उस गभीर निगूढ़ तत्त्वको सूक्तिमान कर दिया गया है, बल्कि अपनी फक्कड़ाना प्रकृतिकी सुहर भी मार दी गयी है।” † चाहे

अवधीमें कभी व्यवहृत नहीं हुए। ऐसी अवस्थामें हम उसे ठेठ अवधीमें लिखा स्वीकार नहीं कर सकते।”

— हिन्दी भाषा और साहित्यका विकास’

प० अयोध्यासिंह उपाध्याय ‘हरिऔध’।

“सत-वाणी’ की प्रस्तावना (पृ० ७) वियोगी हरि।

† ‘कबीर’ (पृ० २१६) प० हजारीप्रसाद द्विवेदी।



ब्रह्मानुभूतिका प्रकाशन करना हो, या बाह्याडम्बरका खडन— सर्वत्र भाषा उपयुक्त और सशक्त दीख पड़ती है ।

यह सभी जानते हैं कि ब्राह्मण और गूढ़, दोनोंमें एक ही रक्त प्रवाहित हो रहा है । दोनोंमें तत्त्वतः कोई भेद नहीं । फिर भी व्यावहारिक जगत् में जो ऊँच-नीच और अस्पृश्यताका वातावरण है, उसके सामने यह सैद्धान्तिक सत्य विलकुल फीका पड़ जाता है । ऐसे प्रसंगमें संतोंकी प्रखर भाषाने तर्कको और भी तीक्ष्ण बनाकर प्रकट किया है । गरीबदास कहते हैं—

“कैसे ब्राह्मण कैसे गूढ़ । एकै हाड़ चाम तन गूढ़ ॥

एकै विन्द एक भग द्वारा । एकै सब घट बोलनहाग ॥”

पंडितोंके ढोंगका निदर्शन करने वाला यह व्यंग्यपूर्ण पद सामान्य कथनकी अपेक्षा सौगुना अधिक प्रभावोत्पादक है, इससे कौन इनकार कर सकता है !

“पंडित पंडि गुनि भये विलाई ।

ज्यो मजार चूहाके पावे, पकड़ि तुरन्तहि खाई ॥

जब अज्या की मूडी आई, लडिकन धुन्व मचाई ।

ननिक ननिक लडिकन कर दीन्हें, सरब मगीती गवाई ॥

यह अचरज कहवै जोग नाही, को वाम्हन को अहै कसाई ।

दुविधा करि करि हुनो मारहि, यह लहुरे वह जेठे भाई ॥”

—दरिया साहब ( विहान्वाले ) ।

इसी प्रकार बाह्याडम्बरपूर्ण योगियोंकी आलोचनाके लिए शैली की दृष्टिसे साहित्यमें ऐसी पंक्तियाँ विरल हैं ।

“मन ना रेंगाये रेंगाये जोगी कपडा ।

आमन मानि मदिरमें बैठे, ब्रह्म छाड़ि पूजन लागे पथरा ॥

वनवाँ फड़ाय जोगी जटवा बढीले, दाढी वढाय जोगी होइ गैले दकरा ।

## निर्गुण-काव्यका विधान और भाषा-शैली २२१

जगल जाय जोगी धुनिया रमौले, काम जराय जोगी होइ गैले हिजरा ॥  
मथवा मुँडाय जोगी कपडा रँगौले, गीता बाँचके होइ गैले लवरा ।  
कहहि कबीर सुनो भाई साधो, जम दरवाजा बाँधल जैबे पकडा ।”  
—कबीर ।

“व्यंग्य करने और चुटकी लेने में कबीर अपना प्रतिद्वन्द्वी नहीं जानते । पंडित और काजी, अवधू और जोगिया, मुल्ला और मौलवी—सभी उनके व्यंग्यसे तिलमिला जाते हैं । अत्यन्त सीधी भाषामें वे ऐसी गहरी चोट करते हैं कि चोट खानेवाला धूल झाड़के चल देनेके सिवा और कोई रास्ता ही नहीं पाना” \* । शैलीकी यह वक्ता संत-साहित्यके अन्य कवियोंमें भी न्यूनाधिक रूपमें पायी जाती है ।

अनेक स्थलोपर संतोका विरह-वर्णन मीराके पदोका स्मरण करा देता है । विरहकी मार्मिकताको उन्होंने जिस रूपमें अनुभव किया है, उसी रूपमें उसे व्यक्त कर देनेकी उनमें अपूर्व क्षमता है—

“तलफै बिन वालम मोर जिया ।

दिन नहि चैन रात नहि निदिया, तलफ तलफके भोर किया ।

तन-मन मोर रहँट-अस डोलै, सून सेज पर जनम छिया ॥

नैन थकित भये पंथ न सूझै, साईं वेदरदी सुध न लेया ।

कहत कबीर सुनो भाई साधो, हरो पीर दुख जोर किया ॥”

—कबीर ।

या

“साईं बिन दरद करेजे होय ।

दिन नहि चैन रात नहि निदिया, कासे कहूँ दुख होय ॥

आधी रतियाँ पिछले पहरवा, साईं बिना तरस तरस रही सोय ।

कहें कवीर सुनो भाई प्यारे, साई मिले मुख होय ॥”

—कवीर ।

या

“हमरी उमिरिया होरी खेलनकी, पिय मोमो मिलिके विछुरि गयो हो ॥  
पिय हमरे हम पियकी पियारी, पिय विच अतर परि गयो हो ॥  
पिया मिले तव जियौ मोरी सजनी, पिय विन जियरा निकरि गयो हो ॥  
उत गोकुल उत मथुरा नगरी, बीच डगर पिय मिलि गयो हो ॥  
धरमदाम विरहिनि पिय पावै, चरण कमल चित गहि रहो हो ॥”

—धरमदाम ।

या

“देखो पिया काली घटा मो पै भारी ।  
मूनी सेज भयावन लागी, मरौ विरह को जारी ॥  
प्रेम प्रीति यहि रीति चरन लगु, पल छिन नाहि विमारी ।  
चितवन पथ अत नहि पायो, जन बुल्ला बलिहारी ॥”

—बुल्लासाहव ।

इन पक्तियोंको पढ़कर कौन ऐसा सहृदय होगा, जो सतोंकी मार्मिक शैलीका कायल न हो जाय । ब्रह्मकी अनुभूतिको कवीरने जिस प्रकार अभिव्यक्त किया है, उसे देखते हुए भाषा पर उनका अधिकार मानना पड़ता है । ऐसी पंक्तियाँ संत-सहित्यमें अत्यन्त सुलभ हैं, जो असीम, अरूप प्रियतमके प्रेम को, उसके प्रेमके प्रभावको, सीधी शैलीमें, पर अत्यन्त प्रभावोत्पादक रूपमें व्यक्त करती हैं—

“हिरदे में महबूब है, हरदम का प्याला ।

पीवेगा कोई जाँहरी, गुरुमुख मतवाला ॥

पियत पियाला प्रेमका मुघरे सब साथी ।

आठ पहर भूमत रहे, जस मैंगल हाथी ॥” —कवीर ।

इन पक्तियोंको पढ़कर पाठक भी झूम जाता है, और यही सफल अभिव्यञ्जनाकी पहचान है ।

इसमें सदेह नहीं कि खंडन-मंडन या उपदेश-योजना तथा मधुर भावोंकी अभिव्यक्तिमें सतोको अत्यन्त सफलता मिली है । पर उन्होंने अपनी सरल भाषामें अद्वैत जैसे गूढ़ विषयका जिस सुबोध रूपमें निरूपण किया है, उसे देखकर आश्चर्य-चकित रह जाना पड़ता है ।

“जल में कुंभ कुंभ में जल है, बाहरि भीतरि पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना, यहु तत कथी गियानी ॥”

—कबीर ।

या

“दरिया की लहर दरियाव है जी, दरिया और लहर में भिन्न कोयम् ।  
उठे तो नीर है, बैठे तो नीर है कहो जी दूसरा किस तरह होयम् ॥  
उसी का फेर के नाम लहर धरा, लहर के कहे क्या नीर खोयम् ।  
जवत ही फेर सब जवत परब्रह्म में, जान कर देख माल गोयम् ॥”

—कबीर ।

सत-काव्यमें अनेक स्थलों पर शैलीगत दुर्बलता लक्षित होती है ।  
इसके कई कारण हैं—

( १ ) उनके प्रतीको से अनभिज्ञता,

( २ ) उनकी भाषाकी प्राचीनता,

और ( ३ ) सहानुभूति का अभाव ।

सहानुभूतिका अभाव ही वस्तुतः ऐसा कारण है, जो हमें संतों तक पहुँचने नहीं देता । अन्य कठिनाइयाँ तो सहज ही हल की जा सकती हैं । जहाँ तक सतोके कूटपदोंका प्रश्न है, वे निस्सदेह दुर्बल हैं । पर वे प्रतीकोके ज्ञानके द्वारा सहज ही बोधगम्य हो सकते हैं । इस प्रकारके कूटपद केवल सत-साहित्य या अन्य साहित्योंमें ही नहीं, लोक-जीवनमें भी प्रचुर परिणाममें पाये जाते हैं । ग्रामीण जीवनमें

विवाहादिके अवसरोपर पूछे जानेवाले विचित्र, ऊटपटांग प्रश्नोंके रूपमें यह परंपरा आज तक चली आ रही

लोकगीतोंकी यह विशेषता है कि उसमें काव्यके बाहरी घर्षों पर ध्यान नहीं दिया जाता। भाषाके बनाव-शृंगारकी ओर संत-कवियों की दृष्टि नहीं गयी; और यह उनका ध्येय भी नहीं था। स्वाभाविक रूपमें जो अलंकार लोकगीतोंमें प्रयुक्त हुआ करते हैं, वही सनोंकी कवितामें मिल सकते हैं। श्रमसाध्य अलंकारों या शास्त्रीय कवि-प्रसिद्धियोंका सन्त-काव्यमें सर्वथा अभाव है, जो उन्हें शिष्ट-काव्यमें पृथक् करता है। “सन्तोंके अलंकारोंकी सबसे बड़ी विशेषता उनकी मौलिकता है। अधिकतर ऐसे ही अलंकारोंका प्रयोग है, जो साम्य पर निर्भर है, और लगभग सभी अप्रस्तुत परंपरागत न होकर घरेलू, पंडित-समाजमें सर्वप्रचलित न हो कर मौलिक, किसी विशेष शास्त्रगत न होकर सामान्य जीवनगत, नागरिक न होकर ग्रामीण हैं।” सूफियोंने अन्य सतोंकी अपेक्षा कवि-प्रसिद्धियोंका विशेष आश्रय लिया है। कबीर आदिने अनुभव-सिद्ध उपमानों तथा प्रयोग-प्रवाहसे गृहीत लोकोक्तिोंके रूपमें काव्य-क्षेत्रमें अत्यन्त मौलिक उद्भावनायें की हैं—

“मावू ऐसा चाहिये, जैसा मूप सुभाड ।

मार सारको गहि रहै, योथा देड उडाइ ॥” (उपमा) ।

“पानी केरा बुदबुदा, अम मानम की जात ।

देखत ही छिप जायगी, ज्यो तारा परभात ॥” (उपमा) ।

माया दीपक नर पतंग, भ्रमि भ्रमि माँहि परत ।

कहै कबीर गुरु जान ते, एक आघ उबरत ॥”

( रूपक ) ।

“ज्यो गूँगेके सैन को, गूँगा ही पहचान ।

त्यो जानीके मुक्कको, जानी होय सो जान ॥”

( उपमा ) ।

## निर्गुण-काव्यका विधान और भाषा-शैली २२५

“आछे दिन पाछे गये, गुरु से किया न हेत ।  
अब पछतावा क्या करै, चिड़ियाँ चुग गई खेत ॥”

( लोकोक्ति ) ।

“नैनो की करि कोठरी, पुतली पलँग बिछाय ।  
पलको की चिक डारिके, पिय को लिया रिभाय ॥

( साङ्गरूपक ) ।

“साहेब मोरे दीन्ही चोलिया नई ।

तीन पाँच मोरि चोलिया कै धडी,  
लागी कुमति सुमतिया की पाती ॥

यह चोलिया मोरे ससुरे से आई,  
चोलिया पहिरि धनि भई अलमाती ॥

मुनहु हो मोरो पार परोसिन,  
यह चोलिया विरला जन जानी ।

पहिले विवाह मोर भयाँ सतगुरु से  
चोली के बंद मोरे सतगुरु खोली ॥

धरमदास विनवै कर जोरी,  
विसरि गई नइहरवा की बोली ॥”

( रूपक ) ।

“माया महा ठगिनि हम जानी ।

तिरगुन फाँस लिये कर डोल, बोलै मधुरी बानी ॥”

( श्लेष ) ।

“लाली मेरे लाल की, जित देखूँ तित लाल ।

लाली देखन मैं गयी, मैं भी हो गयी लाल ॥”

( यमक ) ।

“एक दिन ऐसा होयगा, कोउ काहू का नाहि ।

घर की नारी को कहै, तन की नारी जाहि ॥”

( यमक ) ।

“माला फेरत युग गया, गया न मन का फेर ।

कर का मनका छाड़ि कै, मन का मनका फेर ॥”

( यमक ) ।

“एक सव्द सुखरास है, एक सव्द दुखरास ।

एक सव्द बधन कटै, एक सव्द गलफांस ॥”

( काव्यलिङ्ग ) ।

“ज्यो तिल माही तेल है, ज्यो चकमक में जागि ।

तेरा साईं तुझ में, जागि सकै तो जागि ॥”

( उपमा ) ।

“अपनपो आप ही विसरो ।

जैसे सोनहा काँच मँदिर में भरमत भूँकि मरो ॥

जो केहरि वपु निरखि कूपजल प्रतिमा देखि परो ।

ऐसेहि मदगज फटिक सिला पर दसननि आनि बरो ॥

मरकट मुठी स्वाद ना विमरै घर घर नरत फिरो ।

कह कबीर ललनी कै मुअना तोहि कौने पकरो ॥”

( उदाहरण ) ।

“माया मुख जागै सबै, सो सूता कर जान ।

दरिया जागे ब्रह्म दिस सो जागा परमान ॥”

( विरोधाभास ) ।

इसी प्रकार स्वभावसिद्ध रूपमें अलंकारोका प्रवेश हुआ है, उनकी योजना नहीं की गयी । कवि-प्रसिद्धियाँ भी वही आयी हैं, जो लोकजीवन से घनिष्ठ सबध प्राप्त कर चुकी हैं । विरोधाभासका सत-काव्यमें अन्य अलंकारोकी अपेक्षा अधिक प्रयोग है । प्रायः सारी उलटबासियोंका आधार विरोधाभास ही है ।

## निर्गुण-काव्यका विधान और भाषा-शैली २२७

सूफियोके काव्यमें परम्परागत काव्य-प्रसिद्धियाँ और अलंकार अधिक मात्रामें हैं। जायसीका नख-शिख-वर्णन काव्य-प्रसिद्धियोसे भरा पड़ा है—

“भौंहे स्याम धनुक जनु ताना । जा सहुँ हेर मार विष-वाना ॥”

या

“स्रवन सीप दुइ दीप सँवारे । कुडल कनक रचे उजियारे ॥”

या

“हिया थार, कुच कंचन लारु । कनक कचोर उठे जनु चारु ॥”

व्यतिरेकके दो एक परपराभुक्त उदाहरण निम्नलिखित हैं—

“का सरिवर तेहि देउ मयकू । चाँद कलकी, वह निकलकू ॥

औ चाँदहि पुनि राहु गरासा । वह विनुराहु सदा परगासा ॥

सुआ, सो नाक कठोर पँवारी । वह कोमल तिल-पुहुष सँवारी ॥”

फारसीका अत्यधिक प्रभाव होनेके कारण कहीं-कहीं जायसीने अतिशयोक्तिकी सीमा स्पर्श कर ली है—

‘राते कँवल करहि अलि भवाँ । घूमहि माति चहहि अपसवाँ ॥”

(रूपकातिशयोक्ति) ।

शुक्ल जी ने ‘जायसी’ ग्रंथावली की भूमिकानें उन के अलंकारों पर विस्तारके साथ विचार किया है। उन्हींके द्वारा निर्दिष्ट अलंकारोंमेंसे कतिपय उदाहरण नीचे दिये जाते हैं—

(१) “कहाँ छपा ऐ चाँद हमारा । जेहि विनु रैन जगत अँधियारा ॥”

(विनोक्ति) ।

(२) ‘सिंह न जीता लक सरि, हारि लीन्ह बनवासु ।

तेहि रिस मानुस-रक्त ‘पिय, खाइ मारि’ कै माँसु ॥

(प्रत्यनीक) ।

‘३) “नित गढ बाँचि चलै ससि सूरू । नाहित होइ बाजिरथ चूरू ॥”

(सबधातिशयोक्ति) ।



(४) “मिलिहहि बिछुरे साजन, अकम भेटि गहत ।

तपनि मृगसिरा जं सहहि, ते अद्रा पलुहन ॥”

( अर्थातरन्यास ) ।

(५) “का भा जोग-कथनि के कथे । निकमै धिउ न बिना दधि मथै ।”

( दृष्टान्त ) ।

(६) “घट महँ निकटँ, विकट हांड मेरु । मिलहि न मिले परा तस फेरु ।”

( विशेषोक्ति ) ।

(७) “ना जिउ जिए, न दसवँ अवस्था । कठिन मरनेते प्रेम-वेवस्था ।”

( विरोध ) ।

(८) “भूलि चकोर दीठि मुख लावा ।”

( भ्रम ) ।

(९) “नयन-नीर सौ पोता किया । तस मद चुवा वरा जस दिया ॥”

( परिणाम ) ।

(१०) “जीभ नाहि पै सब किछु बोला । तन नाही सब ठाहर डोला ॥”

( विभावना ) ।

(११) “रतन चला, भा घर अँधियारा ।”

( परिकराकुर ) ।

शास्त्रोमें वस्तु-कथनके तीन प्रकारोका उल्लेख है, जिन्हें आलंकारिक भाषामें स्वभाव-कथन, रूपक-कथन और अतिशयोक्ति-कथन कहा जा सकता है । वस्तुका यथातथ्य वर्णन स्वभाव-कथन है । इसका उपयोग कवियोकी अपेक्षा वैज्ञानिक अधिक करते हैं । रूपकालंकारका आश्रय लेकर कुछ कहनेकी प्रणाली रूपक-कथन है । वेदोमें इसका बहुशः प्रयोग हुआ है, जहाँ सूर्यकी सतरंगी किरणोपर सप्ताश्वोका आरोप किया गया है । अतिशयोक्ति-कथन पुराणोकी सबसे बड़ी विशेषता है,

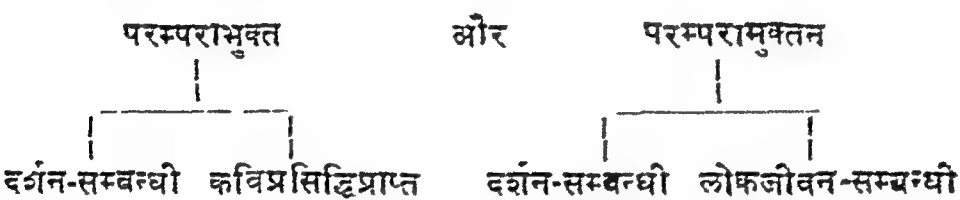
जिसकी ओर पाठकका ध्यान सबसे पहले जाता है । निर्गुण-कवि जितना वेदों और उपनिषदोंकी परंपराके निकट है, उतना पुराणों की परंपराके नहीं । वेदोंकी ही तरह उन्होंने रूपक-कथनका विशेष सहारा लिया है, लेकिन उन्हीं स्थलोपर, जहाँ उन्हें रहस्यात्मक अनुभूतिको व्यक्त करना है । अन्यत्र तो वे उतने ही स्पष्ट हैं, जितना तथ्य-कथनके समय वैज्ञानिक हुआ करता है ।



# निर्गुण-साहित्यके कुछ पारिभाषिक शब्द और प्रतीक

मनुष्य भाषाको परम्परासे प्राप्त करता है। भाषाके अन्तर्गत पारिभाषिक शब्दों और प्रतीकोंकी एक बड़ी संख्या होती है, जिसके पीछे लक्षणा और व्यजनाकी प्रेरणा काम किया करती है। ऐसे शब्दोंके निर्माणके मूलमें अभिव्यक्तिकी अपूर्णता, नूतन चिन्तन-पद्धतिका आकर्षण और प्रयत्न-लाघवकी प्रवृत्ति आदि अनेक कारण हुआ करते हैं। कभी-कभी तो कोई विशेष उपमान बार-बार एक ही उपमेयके लिये व्यवहृत होते-होते उसका प्रतीक बन जाता है। इस प्रकार भाषाके निरन्तर व्यवहारसे ही पारिभाषिक शब्दों और प्रतीकोंका निर्माण होता रहता है। धार्मिक साहित्यमें दार्शनिक विचारोंका प्रेषण और आध्यात्मिक तथ्योंका निरूपण होनेके कारण इस प्रकारकी शब्दावलीका आश्रय अनिवार्य है। निर्गुणकी अनिवर्चनीयताके कारण आलोच्य साहित्यमें तो इसका स्थान और भी प्रमुख है। निर्गुण-सन्तोंके अधिकांश ऐसे शब्द उनके द्वारा प्रयुक्त अर्थों में रूढ़ हो चुके हैं, और आज भी व्यवहृत होते हैं। पर इसका यह तात्पर्य नहीं कि निर्गुणियोंके समस्त पारिभाषिक शब्द और प्रतीक उनकी अपनी सृष्टि हैं। उन्होंने परम्परासे बहुत-कुछ लिया है, और नयी परम्पराका निर्माण भी कर गये हैं। लाक्षणिकता और आर्थगाम्भीर्य से युक्त नये शब्दोंका प्रयोग बहुत ही उत्तरदायित्वपूर्ण काम है, क्योंकि इससे भाषाकी शक्तका संकोच और विस्तार, दोनों ही संभव हैं। ऐसी अवस्थामें पारिभाषिक शब्दों और प्रतीकोंके व्यवहारमें केवल गतानुगतिकताका अनुरोध भी हानिकारक है, और परम्पराकी सर्वथा उपेक्षा

नी । नवीनताके साथ परम्पराका मणि-कांचन-सयोग ही इस विषयमें सबसे अच्छा मार्ग है, जिसे सन्त-कवियोंने अपनाया । यही कारण है कि उनके प्रतीकोसे भाषाकी अभिव्यंजना-शक्तिको पर्याप्त धल मिला है । विचार-सौकर्यके लिये हम उनके प्रचलित पारिभाषिक शब्दों और प्रतीकों के निम्नलिखित सामान्य विभाग कर सकते हैं:—



( क ) परम्पराभुक्त — परम्परागत पारिभाषिक शब्दोंका प्रयोग सन्त-कवियोंकी सांस्कृतिक जागरूकता और उनके सर्वसुलभ अभिव्यक्तिके प्रयासका परिचायक है । ये शब्द उन्होंने प्रायः सत्संगमें प्राप्त किये हैं ।

दर्शन-संबन्धी.— निर्गुण-कवियोंके दार्शनिक शब्दावलीसे परिचित होनेका एकमात्र कारण सत्संग है । पर ये कवि अधिकांशमें अक्षरज्ञान-शून्य थे, इसलिये स्वभावतः दार्शनिक शब्दोंके प्रयोगमें कहीं-कहीं वैज्ञानिकता का पूरा निर्वाह नहीं कर सके । इन शब्दोंमें से अधिकांशका संबंध वेदान्त, सांख्य और योग से है । अनेक ऐसे दर्शन-संबन्धी शब्दोंके स्थान पर उन्होंने सत्यावाचक प्रतीकोंका भी प्रयोग किया है । इन सत्यावाचक प्रतीकोंका अलग विभाग इसलिये नहीं किया जा सकता कि इनमेंसे अधिकांश दर्शनकी सीमाके ही अन्तर्गत आ जाते हैं ।

अष्टाङ्ग योग—

योग-साधनाके आठ अंगोंको पारिभाषिक शब्दावलीमें 'अष्टाङ्ग योग' कहते हैं । वे हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि । इनमें प्रथम तीनका सम्बन्ध बाह्य

साधनासे अधिक है, और शेषका अन्तस्साधना से। ब्रह्मकी प्राप्ति निर्विकल्प समाधिकी अवस्थामें होती है, जहाँ तक पहुँचनेके लिये शारीरिक और आत्मिक शुद्धिके इन आठ सोपानोको पार करना आवश्यक होता है। यममें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह तथा नियममें पवित्रता, सन्तोष, तपस्या, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधानका विधान किया गया है। अध्यात्म-चिन्तनके समय शरीरको विशेष प्रकारकी स्थितियोंमें रखनेका नाम 'आसन' है। इससे शरीर और मन दोनों ही शुद्ध होते हैं। प्राणायाम श्वास-प्रश्वासकी भौतिक क्रिया है, जिससे साधक अपने स्नायु-केन्द्रों पर पूर्ण अधिकार कर लेता है। आसन और प्राणायामके सिद्ध होने पर मनुष्य सभी प्रकारकी आधि-व्याधियोसे छुटकारा पा जाता है, और उसमें एकाग्र होनेकी शक्ति आती है, मन पर अधिकार हो जाता है। प्रत्याहार में साधक इन्द्रियोको इस तरह वशमें कर लेता है कि उनसे मनोनुकूल काम ले सके। इस अवस्था तक आते-आते मन इन्द्रियोका दास नहीं रह जाता, बल्कि उनका स्वामी बन जाता है। अतः आध्यात्मिक चिन्तनमें किसी प्रकारका व्यवधान साधकको नहीं होता। धारणामें मन उपास्यके स्वरूप पर केन्द्रित हो जाता है, और ध्यानकी अवस्था तक आते-आते उस स्वरूपके अतिरिक्त अन्य सभी विषय मनकी सीमा से बाहर छूट जाते हैं। इसके बाद समाधिकी अवस्था है, जिसमें साधक अपने अस्तित्व को अपने उपास्यमें लीन कर देता है। यही हठयोग की चरम परिणति है।

नाडी—

यों तो शरीर में, नाडियोका जाल ही बिछा हुआ है, पर साधना की दृष्टिसे दस नाडियाँ महत्त्वपूर्ण हैं। इनके स्थानके साथ-साथ इनके अधिष्ठित देवताओंकी भी कल्पना की गयी है।

| नाडी       | स्थान            | देवता   |
|------------|------------------|---------|
| इड़ा       | शरीरकी वाईं ओर   | हरि     |
| पिंगला     | शरीरकी बाहिनी ओर | ब्रह्मा |
| सुषुम्णा   | शरीरके मध्यमें   | रुद्र   |
| गान्धारी   | वाईं आँखमें      | इन्द्र  |
| हस्तजिह्वा | बाहिनी आँखमें    | वरुण    |
| पुण्य      | बाहिने कानमें    | ईश्वर   |
| यशस्विनी   | बायें कानमें     | ब्रह्मा |
| कुहूँ      | लिगस्थानमें      | पृथ्वी  |
| अलम्बुषा   | मुखमें           | सूर्य   |
| दाक्षिणी   | मूलस्थानमें      | चन्द्र  |

इन नाडियोंमें प्रथम तीन अधिक प्रधान हैं, और सुषुम्णा सबसे अधिक । शायद इसीलिये सुषुम्णाके अधिष्ठित देवताके रूपमें रुद्रकी कल्पना की गयी है, जिन्हें आदि-योगी कहा जाता है । सुषुम्णाको योग-नाड़ी भी कहते हैं । कुण्डलिनी शक्ति उद्बुद्ध होकर इसी नाडीके मार्गसे ऊर्ध्वमुख प्रवाहित होती है ।

गंगा, यमुना और सरस्वती—

इड़ा, पिंगला और सुषुम्णा नाटियोंकी ही क्रमशः गंगा, यमुना और सरस्वती कहा गया है ।

पट्चक्र—

योग-शास्त्रमें मानव-शरीरके अन्तर्गत छ चक्रोंकी कल्पना की गयी है—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्ध और आज्ञा । चक्रोंकी सख्याके सम्बन्धमें कई मत हैं । कुछ तान्त्रिक ग्रन्थोंमें नौ चक्रोंकी कल्पना की गयी है । 'अद्वैत-मार्तण्ड'के अनुसार तो इनकी सख्या पचास है ।

## कुण्डलिनी शक्ति—

( देखिये १० ९५-१०० )

### नाद—

कुण्डलिनी शक्तिके ऊर्ध्वमुखी होते ही एक प्रकारका शब्द-स्फोट होता है, जिसे नाद कहते हैं ।

### त्राटक—

हठयोगकी प्राथमिक अवस्थामें चित्तकी एकाग्रताके लिये किमी निश्चित बिन्दु पर ध्यान जमानेके एक अभ्यास-विशेषको त्राटक कहते हैं त्रिकुटी—

दोनों भौहोंके बीचका स्थान, जहाँ साधक अपने ध्यानको केन्द्रित किया करते हैं ।

### बन्ध—

बन्ध तीन हैं—मूल बन्ध, उड्डीयान बन्ध और जालन्धर बन्ध प्राणायामके अभ्यासके साथ-साथ बन्धोंके लगानेका विधान है । गुदा-द्वारको ऊपरकी ओर सिकोड़नेकी प्रक्रिया मूल बन्ध है, उड्डीयान बन्धमें पेटको यथासम्भव पीठकी ओर ले जाते हैं, और जालन्धर बन्धमें ठुड्डीको सीधे नीचेकी ओर छातीकी हड्डीके सबसे ऊपरी हिस्सेके साथ लगाना पड़ता है । इनमें मूलबन्ध सर्वश्रेष्ठ है । इससे शुक्रका प्रवाह ऊर्ध्वमुख होने लगता है, और साधक ऊर्ध्वरेता योगी हो सकता है ।

### शून्य---

सन्तोंने इसे 'सुन्नि' भी कहा है । माध्यमिक सम्प्रदायके प्रवर्तक आचार्य नागार्जुनने परम तत्त्वकी अनिर्वचनीयताको व्यक्त करनेके लिये सर्वप्रथम 'शून्य' शब्दका व्यवहार किया था, जो सिद्ध और नाथ



पथोंके माध्यमसे निर्गुण-सन्तोके द्वारा ग्रहण कर लिया गया। पर कालांतर में इसके अर्थमें थोड़ा परिवर्तन हो गया है। नागार्जुनने 'शून्य' की व्याख्या करते हुए कहा है— 'इसे शून्य भी नहीं कह सकते, अशून्य भी नहीं कह सकते। फिर भी, यह भी नहीं कह सकते कि यह न शून्य है, न अशून्य। जो इस शून्यता को समझता है, वह सभी अर्थोंको समझता है। जो इसे नहीं समझता, वह कुछ भी नहीं समझता'। नाथपंथी योगियों ने सहस्रार चक्रको 'शून्य चक्र' कहा है। इससे उनका तात्पर्य उस अवस्थाको व्यक्त करना है, जो कुंडलिनी शक्तिका सहस्रार चक्रसे संयोग होने पर अनुभव की जाती है। इस प्रकार नाथपंथियोंका 'शून्य' नागार्जुनके 'शून्य' से कुछ भिन्न अर्थमें प्रयुक्त हुआ है, और इसका सीधा सम्बन्ध आस्तिक हठयोगकी परम्परासे है, जिसमें ब्रह्मरन्ध्रके छिद्रको 'शून्य' कहा गया है, जहाँ योगको निर्विकल्प समाधिकी अवस्था में अमृतकी वर्षासे अनिर्वचनीय आनन्द प्राप्त होता है। सहजयानी सिद्धो और नाथपंथियोंने 'शून्य' और 'सहज' का साथ-साथ प्रयोग किया है। इनकी चरम साधना सहजावस्थाकी प्राप्ति है, जो जीवके 'शून्य चक्र' में पहुँचने पर होती है। कबीर आदि निर्गुण-सन्तोंने भी 'शून्य' के इसी अर्थको ग्रहण किया है। 'शून्य' आकाशको भी कहते हैं, जो सर्वत्र व्याप्त है, और ब्रह्मकी व्याप्ति कुछ वैसी ही है, इसलिये 'शून्य' ब्रह्मके पर्यायके रूपमें भी व्यवहृत हुआ है। यदि 'आकाश' का तात्पर्य भौतिक आकाशसे नहीं लेकर उस आकाशसे लिया जाय, जो जीवके अन्तस्तलमें परिव्याप्त है, और मानवी सत्ताका केन्द्र है, तो 'शून्य' (आकाश) को ब्रह्मका पर्याय मनानेमें कोई कठिनाई नहीं रह जाती। उपनिषदोंमें इसका स्पष्ट निर्देश किया गया है— 'ॐ ३ खं ब्रह्म खं पुराणं वायुरं खमिति' ('बृहदारण्यक उपनिषद्')।

सुरति ---

'सुरति' की व्युत्पत्ति कई प्रकारसे की जाती है। इसे 'स्मृति' और

‘श्रुति’ दोनो शब्दोका अपभ्रंश माना गया है। सद्गुरुकी कृपासे जीवका अपने बलोद्गमकी ओर ध्यान लगानेकी जो अवस्था होती है, उसकी ओर ‘स्मृति’ से व्युत्पन्न ‘सुरति’ सकेत करती है। इसे ‘श्रुति’ से निष्पन्न करने वालोकी युक्ति है श्रुति अर्थात् श्रवण (गुण-श्रवण), जो प्रेमका एक दृढ़ आधार हुआ करता है। कुछ विद्वान् ‘सुरति’ का सबध ‘स्वरति’ से बताते हैं, जिसका तात्पर्य है ‘अपनेमे लीन हो जाना’ अर्थात् ‘अपने मूल स्वरूपकी ओर उन्मूख होना’। ‘सुरति’ का अर्थ (सु + रति =) ‘श्रेष्ठ रति’ भी किया गया है, जिससे निकृष्ट लौकिक रतिके विपरीत ‘आध्यात्मिक रति’ का अर्थ लेते हैं। कबीरके ‘आदि मंगल’ में सृष्टि-प्रक्रियाके वर्णनके प्रसंगमें ‘सुरति’ का प्रयोग ‘आदि ध्वनि’ के अर्थमें भी हुआ है।

### निरति—

सामान्यतः ‘निरति’से ‘निवृत्ति’का अर्थ ग्रहण करके इसे ‘सुरति’की पहलेकी अवस्था माना गया है। निरतिकी तात्पर्य भौतिक जगत्से निवृत्ति है। पर डा० पीताम्बरदत्त बड़थवालने ‘निरति’का अर्थ ‘निरतिशय रति’ लेकर इसे ‘सुरति’ अर्थात् ‘सुष्ठु रति’की परिणतिके रूपमें ग्रहण किया है। उनके मतानुसार जब जीव आध्यात्मिक उपलब्धिकी चरम सीमा पर पहुँच जाता है, तब सुरतिकी निरति-दशा होती है। उन्होंने ‘निरति’को ‘नृत्य’का परिवर्तित रूप मानकर उसे ब्रह्मानन्दमें निमग्न जीवकी तन्मयावस्थाका द्योतक माना है।

### अजपा जाप—

बहिर्मुखी सगुण-उपासनाका ‘नाम-सुमिरन’ ही अन्तस्साधना-प्रधान निर्गुण-उपासनाका ‘अजपा जाप’ है। यह मन्त्रयोगकी चरम परिणति है। ‘अजपा जाप’ शब्द ही विरोधाभासात्मक है, जिससे निर्गुण-

साधनाकी रहस्योत्पत्तिका ध्वनित होती है। 'करका मनका छोड़कर मनका मनका फेरने'की चर्चा सन्त-साहित्यमें बहुशः हुई है।

( विस्तारके लिये देखिये पृ० १००-१०१ ) ।

### अनाहत नाद—

सन्त-साहित्यमें इसका प्रयुक्त रूप 'अनहद नाद' है। कबीरने इसे 'अनहद ढोल' भी कहा है। 'अजपा जाप'की तरह 'अनाहत नाद'में भी विरोधाभास है, क्योंकि भौतिक जगत् में नाद आघातसे ही उत्पन्न होता है। अनाहत नादकी अनुभूति योगीको निर्विकल्प समाधिकी अवस्थामें होती है।

नाद अनादि है। परब्रह्मकी शक्तिसे इसकी उत्पत्ति हुई है, इसलिये ब्रह्मकी उपलब्धिके मार्गमें नादका महत्त्वपूर्ण स्थान है। शैव-दर्शनमें डमरु और वैष्णव-दर्शनमें मुरलीकी अतिशय प्रशंसा तथा निर्गुण-सन्तोंका राम-मिलनके समय 'अनहद ढोल' बजाना इसी भावनाकी अभिव्यक्ति करते हैं। अन्तर यही है कि सगुणमतवादी होनेके कारण शैव और वैष्णव-दर्शनो में इसे डमरु और मुरलीके स्थूल प्रतीकोके माध्यमसे व्यक्त किया गया है, पर निर्गुण-परम्परामें उपासना-पद्धतिकी सूक्ष्मताके कारण इसका स्वरूप सूक्ष्म ही रहा है।

( विस्तारके लिये देखें पृ० ९८-९९, १०२ )

### अवधूत—

कबीरके अनेक पद अवधूत या अवधूको सम्बोधित करके कहे हैं। विश्वनाथ सिंह जू देव ने 'अवधू'की परिभाषा इस प्रकार की है— 'वधू जाके न होइ सो अवधू कहावे'। पर इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि अवधूत कुँआरे और विधुर पुरुषोंको कहते हैं; बल्कि इसका सकेत उन योगियोंकी ओर है, जो विवाह आदि लौकिक बन्धनोसे मुक्त रहते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि निवृत्तिमार्गी सन्तोंने अवधूतका

स्थान महत्त्वपूर्ण हैं । सुषुम्णा नाड़ीको, जो योग-साधनाके क्षेत्रमें सर्वप्रमुख नाड़ी है, अवधूती नाड़ी भी कहते हैं । बौद्ध तान्त्रिकोंने अवधूती वृत्तिकी भी कल्पना की है । तन्त्र-ग्रन्थोंमें चार प्रकारके अवधूत कहे गये हैं—ब्रह्मावधूत, शैवावधूत, भक्तावधूत और हसावधूत, जो उत्तरोत्तर एक दूसरेसे श्रेष्ठ हैं । हसावधूतों में भी जो पूर्ण होते हैं, वे परमहंस कहे जाते हैं, और जो अपूर्ण होते हैं, वे परिव्राजक । कबीरदासने जिस 'अवधूत'को संबोधित किया है, वह गोरखपथी सिद्ध योगी हैं । कहीं-कहीं उन्होंने गोरखनाथको भी 'अवधूत' कहा है । कई स्थलों पर वे अपनेको गोरखनाथकी परम्परामें रखनेकी चेष्टा करते हैं । इससे प्रकट होता है कि अवधूतको वे सम्मानकी दृष्टिसे देखते होंगे । पर कुछ ऐसे भी पद हैं, जिनमें उन्होंने कृच्छ्रसाधनाका विरोध किया है, और अवधूतोंके प्रति भी कुछ अच्छे भाव नहीं दिखलाये हैं । स्पष्ट ही ये पद बाद के हैं, जब कबीर हठयोग-साधनाकी अवस्था से आगे बढ़कर सहज समाधि के पोषक बने ।

### खसम—

यह शब्द सन्त-साहित्यमें दो माध्यमोंसे आया । सिद्धों की रचनाओंमें इसका जिस प्रकार प्रयोग हुआ है, उससे 'शून्योपम' या 'गगनोपम' का अर्थ निकलता है । 'ख' भारतीय गणितमें शून्यके लिये और उपनिषदोंमें आकाशके लिये बहुशः प्रयुक्त हुआ है । इस प्रकार 'खसम' = ख + सम = शून्यके समान, आकाशके समान । पर कबीर आदि की रचनाओंमें इसका व्यवहार सामान्य अर्थमें भी हुआ है । इन दो अर्थों के मूल स्रोत दो हैं—संस्कृत और अरबी । अरबीमें 'खस्म' का अर्थ है भगड़ाल । ईरानीमें भी इसका यही अर्थ है, पर यहाँकी फारसीमें इसके अर्थ 'दुश्मन' 'साहब' 'मालिक' आदि होते हैं, जिनमें 'दुश्मन' वाला अर्थ अरबीसे प्रभावित है । लक्षणासे इसका प्रयोग भगड़ाल पति के अर्थमें

होता है। उर्दू और हिंदीमें इसका अभिधेय अर्थ 'पति' हो गया है। पं० चन्द्रबलो पांडेका कहना है कि 'खसम' को कबीरने 'पति' के अर्थमें प्रयुक्त किया है ( दे० ११ अक्टूबर, १९४५ के साप्ताहिक 'आज' में प्रकाशित उनका 'खसमकी खोज' शीर्षक लेख )। किन्तु पं० हजारीप्रसाद द्विवेदीका मत बीरने 'खसम' का प्रयोग कहीं तो 'गगनोपम' या 'गून्योपम' के अर्थमें किया है, और कहीं 'निकृष्ट पति' के अर्थमें। कबीरने 'खसम' का 'निकृष्ट पति' के अर्थमें व्यवहार अवश्य किया है, पर प्रश्न उठता है कि यह अर्थ उन्होंने प्राप्त कहाँसे किया। द्विवेदी जी की युक्ति है कि गगनोपमावस्थाका पर्याय 'खसम-भाव' हठयोगियोंके माध्यमसे कबीरको मिला, और कबीरदास हठयोगियों की कृच्छ्रसाधना-द्वारा प्राप्त समाधिको बहुत ऊँची अवस्था नहीं मानते थे। इस प्रकार 'खसम' शब्दके लोकप्रचलित अर्थ 'पति' के साथ निकृष्टताका भाव अपने आप जुड़ गया, और यह नया अर्थ बना। पर हमारी समझमें 'खसम' की खोजमें इतनी दूर जानेकी कोई आवश्यकता नहीं। 'खसम' शब्दके साथ एक मुहावरा है 'खसम करना'। यह भी कुछ अच्छे अर्थ का द्योतक नहीं। निम्न वर्गकी मुसलमान स्त्रियोंके झगड़ोंमें जब गालियों का सिलसिला चलता है, तो 'गौहर' का व्यवहार नहीं होता, 'खसम' की ही प्रधानता रहती है। बहुत संभव है कि 'खसम' के साथ निकृष्टता के भावकी व्यजना उसके अरबी अर्थ 'झगड़ालू' के ही कारण आयी हो।  
चन्द्र, सूर्य---

ब्रह्मरन्ध्रमें सहस्रदल-कमल है, जिसमें एक योनि की कल्पना की गयी है इसका मुख नीचेकी ओर है। इस योनिमें एक चन्द्राकार स्थान है, जिससे सदा अमृत-स्राव होता रहता है। यह स्थान योगियोंके लिये विशेष आकर्षणका केन्द्र है। ठीक इसके विपरीत मूलाधार चक्रमें चार दलों वाले कमलके बीचमें एक ऐसे गोलाकार स्थानकी कल्पना की गयी है, जिससे विषका स्राव होता रहता है। इस स्थान-विशेषको सूर्य-

कहते हैं, जिससे निकलकर यह विष ऊपरकी ओर प्रवाहित होता है, और मनुष्यको वृद्ध बनाता है। इस विषके ही कारण उपरोक्त स्थानमें तापदायक सूर्यकी कल्पना की गयी है, और इसके ठीक प्रतिकूल अमृतके उद्गम-स्थानको चन्द्र कहा गया है।

काशी—

काशी शिवका स्थान कहा गया है। पर अन्तस्साधना-प्रधान योग-मार्गमें शिवको घटके अन्तर देखनेका ही विधान है। 'शिवपुराण' में भी कहा है—

‘शिवमात्मानि पश्यन्ति प्रतिमासु न योगिन ।

आत्मस्थ ये न पश्यन्ति तीर्थे मार्गन्ति ते शिवम् ॥’

अर्थात्, योगीजन शिवको प्रतिमाओंमें नहीं, अपने हृदयमें देखते हैं। जो आत्मस्थ शिवके दर्शन नहीं करते, वे तीर्थोंमें उन्हे ढूँढते फिरते हैं।

इसी प्रकार कवीर, दादू आदि सन्तोंने भी घटके अन्तर्गत ही काशीकी स्थिति बतायी है। ऐसे स्थलो पर 'काशी' का अभिप्राय है 'परब्रह्मका स्थान'।

पुरुष—

निर्गुणियोंका 'पुरुष' सांख्य के 'पुरुष' से भिन्न है। यहाँ उसे ब्रह्मके पर्यायके रूपमें ग्रहण किया गया है।

( विस्तारके लिये दे० पृ० १२२, १२३ और १२६ )

प्रकृति—

'पुरुष' की तरह 'प्रकृति' को भी सांख्य-द्वारा गृहीत अर्थमें नहीं लेकर मायाका समानार्थी माना गया है।

(विस्तारके लिये दे० मायाका विवेचन, पृ० १३४-१३८)

कमल—

कमलसे प्रतीकार्थ ग्रहण करनेकी एक प्राचीन दार्शनिक परम्परा है। चेतनाके सर्वप्रथम अवतरणके समय एक ऐसे आलोकमय सहस्रदल स्वरूप-कमलके खिलनेकी चर्चा दार्शनिक ग्रन्थोंमें की गयी है, जो सृष्टिका गर्भ-द्वार बना। इस कमलकी नाल क्षीरसागरशायी विष्णुकी नाभिसे निकली, जिससे ब्रह्माकी उत्पत्ति हुई, और उनसे समस्त विश्वकी। पृथ्वीको भी कमल-रूप माना गया है। रूपककी भाषानें सारी जलरागि तन्त्री-शरीर हुई और कमल योनिवत्। शास्त्रीय आधार पर योनिस्थ जरायुका आकार कमलकी तरह माना गया है। पुष्पवती होनेका आधार यही कमल है। कमल-कुलिश-साधना भी कमलके सृष्टि-द्वारका प्रतीक होनेकी पोषक है। कमलको भारतीय कलाके प्रमुख प्रतीकोमें लानेका श्रेय शैवोंको है। मोहेन-जो-दड़ोसे प्राप्त कमल-वारिणी देवीकी एक मूर्ति मिली है, जिसमें कमलका प्रयोग हुआ है। मातृत्व के साथ कमलके संबंधका यह सबसे प्राचीन उदाहरण है। आज भी हमारी जनपदीय भाषाओंमें प्रसवके साथ 'नार पुरइन' शब्दका जो सम्बन्ध मिलता है, उससे इस मतकी पुष्टि होती है। 'नार' 'नाल' का अपभ्रंश है, और 'पुरइन' 'पद्मिनी' का। बौद्ध-मूर्तियोंमें कहीं-कहीं देवीकी व्यञ्जना कमलके द्वारा की गयी है। इस प्रकार कमलका प्रतीक और सृष्टिका भाव, दोनों अभिन्न-सी वस्तुएँ हैं। यहाँ तक कि कमलको योनिका प्रतीक माना गया है।

योग-साधना में कमलकी कल्पना षट्चक्रोंके रूपमें हुई है। ऐसा जान पड़ता है कि इस प्रतीकके ग्रहणके मूलमें कमल-सम्बन्धी परम्परागत भावना ही काम कर रही है। चक्रोंके भेदनकी प्रक्रिया भी कुछ ऐसी है कि अन्तिम चक्रके कुण्डलिनी शक्ति-द्वारा भेदन किये जाने पर अमृत-स्त्राव होकर अनिर्वचनीय आध्यात्मिक आनन्दकी प्राप्ति होती है।

लौकिक रतिकी प्रक्रिया और उसके परिणामसे इसका जो साम्य है, उससे यह अनुमान कुछ असंगत नहीं लगता ।

**इश्क़ मजाजी और इश्क़ हकीकी—**

जब तक प्रेम एकमात्र यौन सम्बन्ध पर आश्रित रहता है, तब तक तसद्दुफ़्नें उसकी अवलेहना होती हैं । पर उत्तरोत्तर परिमार्जनके फलस्वरूप उसके विकार नष्ट हो जाते हैं, और सामान्य रतिको परम प्रेमका पद मिल जाता है । सूफी मतमें इस प्रक्रियाको इश्क़ मजाजी से इश्क़ हकीकी तक जाना कहते हैं । इसके बाद ही इन्सान खुदीको मिटाकर ख़ुदा बन जाता है, और 'अनलहक' का अनुभव करता है । लौकिक सूफी प्रेम-कहानियोंके पीछे आध्यात्मिक अर्थके संकेतका यही रहस्य है ।

**आसमानी किताब—**

तीरेत, इज्जील और जवूर—इन तीन ग्रन्थोंको पारिभाषिक रूपमें 'आसमानी किताब' कहते हैं ।

**हाल—**

आध्यात्मिक प्रेमकी तन्मयावस्थाको सूफियोंने 'हाल' की अवस्था कहा है ।

**नफ्स—**

( दे० पृ० ७७ )

**इब्रलोस—**

( दे० पृ० ७७ )

**म्वारिफ़—**

( दे० पृ० ७५-७८ )



बका—

मृत्युके बाद प्रत्येक जीव अपनी वास्तविक स्थितिमें पहुँच जाता है । वही बका है । पहुँचे हुए सूफी-साधकोको जीवनमें ही बकाकी अवस्था प्राप्त हो जाती है । उनकी तुलना हम जीवनमुत्तरे कर सकते हैं ।

फना—

मुक्तिका पर्यायवाची है । यदि वहका अल्लाहसे ऐसा नयोग हो जाय कि उसे अपने अस्तित्वका भी अन्भव नहीं हो, तो वह फनाकी अवस्था प्राप्त करता है ।

जिक्र—

उपवास आदि को कहते हैं ।

शरीयत, तरीकत और हकीकत-

बकाके लिये साधनाके ये सोपान हैं । शरीयत ( कर्मकांड ) साधनाका स्थूल और प्रारम्भिक अंग है । इस अवस्थामें मुस्लिम और सूफीमें कोई अन्तर नहीं होता । शरीयतकी अवस्थामें ही कुछ 'मुकामात' को पार करनेके बाद 'मोहब्बत' का आविर्भाव होता है, और साधक प्रियतमकी खोजमें आगे—'तरीकत' के क्षेत्रमें—वढ़ता है । इस अवस्थामें चित्तवृत्तियोंके निरोधके पश्चात् उसे म्बारिफ़की प्राप्ति होती है, और परमात्माका चिन्तन करते-करते वह अन्ततः 'हकीकत' के क्षेत्रमें पहुँच जाता है । यहाँ उसे अपने उपास्यकी उपलब्धि होती है, और धीरे-धीरे वह 'फना' की अवस्थामें आ जाता है, जो सूफी-साधना की चरम सीमा है ।

नासूत, मलकूत, जबरूत, लाहूत और हाहूत--

ब्रह्मकी प्राप्तिके लिये साधकके विकासकी इन चार स्थितियोंकी कल्पना सूफियोंने की है । साधक इन्हें क्रमशः पार करता हुआ ब्रह्ममें

मिल जाता और सासारिक बन्धनोसे मुक्त हो जाता है ! ब्रह्मांडके भीतर लोकोंकी जो कल्पना है, उसीके आधार पर पिंडमें इनका काल्पनिक विधान किया गया है :

एक—

एक ब्रह्म ।

तीन—

तीन गुण—सत्त्व, रजस्, और तमस् ।

तीन शरीर—स्थूल, सूक्ष्म और कारण ।

तीन नाडियाँ—इडा, पिंगला और सुषुम्णा ।

तीन प्राणायाम—पूरक, कुम्भक और रेचक ।

तीन लोक—स्वर्ग, मर्त्य और पाताल ।

तीन ताप—आधिदैविक, आधिभौतिक और आध्यात्मिक ।

तीन काल—भूत, वर्तमान और भविष्य ।

तीन देवता—ब्रह्मा, विष्णु और शिव ।

चार—

चार अवस्थायें—जाग्रत, सुषुप्ति, स्वप्न और तुरीय ।

चार वेद—ऋक्, यजुः, साम और अथर्व ।

पाँच—

पाँच तन्मात्र—शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ।

पाँच तत्त्व—आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी ।

पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ—श्रवण, त्वक्, नेत्र, जिह्वा और नासिका ।

पाँच कर्मेन्द्रियाँ—वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ ।

पाँच स्थूल वायु —ध्यान, समान, उदान, प्राण और अपान ।

पाँच सूक्ष्म वायु—धनजय, किकरा, कूर्म, नाग और देवदत्त ।

पाँच कोश--अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, दिज्ञानमय, और  
आनन्दमय ।

पञ्च सक्ता--सद्य, सांस, मत्स्य, मेथुन और मुद्रा ।

छ.—

छ रिपु--नाम क्रोध, मोह, लोभ, मद और मत्सर ।

छ. शास्त्र--मीमांसा, वेदान्त, सांख्य, योग, न्याय और वैशेषिक ।

छ चक्र--सूत्रधार, स्वाधिष्ठान, अनाहत, मणिपुर, विशुद्ध  
और आज्ञा ।

छ तन्त्र--मारण, मोहन, उच्चाटन, बलीकरण, स्तम्भन और  
तारण ।

आठ--

आठ निद्रियाँ--अग्निता, महिमा, लक्ष्मि, गरिमा, प्राप्ति  
प्राकान्त, ईशित्व और वशित्व ।

अष्ट मेथुन--स्मरण, कीर्तन, केलि, प्रेक्षण, गुह्यभाषण, सकल्प,  
अध्वपसाय और क्रियानिष्पत्ति ।

नी--

नी निद्रियाँ--महापद्म, पद्म, शङ्ख, मकर, कच्छप, शृङ्खल, कुन्द,  
नील और खड्ग ।

नी ग्रह--बुध, मंगल, शुक, आदि ।

नी नाथ--नागार्जुन, जडभरत, हरिश्चन्द्र, सत्यनाथ, भीमनाथ,  
गोरक्षनाथ चर्पट, जलवर और मलयार्जुन ।

नवग्रह भक्ति--श्रवण, कीर्तन, स्मरण, वादनेवन, अर्चन, वन्दन,  
दास्य, मर्य और आत्मनिवेदन ।

नव अवतार--वत्स, कच्छप, शूकर, नरसिंह, वामन, परशुराम,  
राम, बलराम, बुद्ध और कल्कि ।

चौदह—

चौदह विधायें—ब्रह्मज्ञान, रसायन, श्रुतिकथा, वंछक, ज्योतिष, व्याकरण, धनुर्विद्या, जलस्तरण, सङ्गीत, नाटक, अम्बारोहण, कोकशास्त्र, चौर्यविद्या और चातुर्य ।

पचीस—

पचीस तत्त्व—प्रकृति, पुण्य, महत्, अहकार, मन, पञ्चज्ञानेन्द्रियाँ, पञ्चकर्मेन्द्रियाँ, पञ्चतन्मात्र और पञ्चमहाभूत ।

चौरासी—

चौरासी सिद्ध—सरहपा, कण्ठपा, लुइपा आदि ।

चौरासी आसन—सिद्धासन, पद्मासन, शवामन आदि ।

(11) कविप्रसिद्धिप्राप्त ---

वे कल्पित सत्य, जिनका अस्तित्व केवल कवियोंके सपारमें रहता है, 'कविप्रसिद्धि' कहे जाते हैं । यह कोई आवश्यक नहीं कि शास्त्र-ज्ञान-सम्पन्न व्यक्ति ही कविप्रसिद्धियोंसे परिचित हो । अनेक कविप्रसिद्धियाँ नो लोकोक्तियोंकी तरह जनप्रचलित हो जाती हैं । ऐसी ही कविप्रसिद्धियोंसे मताने अपनी भावाभिव्यक्तिके लिये प्रतीक चुने हैं ।

हंस—

हंसके विषयमें दो कविप्रसिद्धियाँ हैं— हंस सरस्वतीका वाहन है, और हंस नीर-क्षीर-विच्छेदी है । दोनों प्रकारसे वह विशुद्ध ज्ञानके प्रतीक के रूपमें ग्रहण किया गया है । संत-कवियोंने हंसको जीवन्मुक्तका प्रतीक माना है, जो उचित ही है । हंस विवेकशील है, निर्मल है, उन्मुक्त है; जीवनमुक्त भी शुद्ध, बुद्ध, चैतन्य, निर्विकार और ज्योति-स्वरूप है ।

## मानसरोवर--

मानसरोवर हसका निवास-स्थान है। अतः सन्तोंने 'मानसरोवर' की कल्पना उस स्थानके लिये की है, जहाँ समाधिकी अवस्थामें जीवन-मुक्त आत्मा अमृतका आस्वादन करती है।

## नारद—

'नारद' शब्दकी व्युत्पत्ति दो प्रकारसे की गयी है—

'जीवस्य नरस्य इदं नारं मसरणं भ्रमणं तद् ददाति इति नारदः बुद्धेः कलहप्रवर्त्तिको राजमो भावः' और

'आपो नारा. अयनं शयनस्थानं यस्य स नारायणः तत् स्थानं नार मोक्षं अपि भ्रमणानन्तरं ददाति इति बुद्धेः कलहनिवर्त्तकं सात्त्विकं भावः अपि नारदः' ।

जीवकी ससारमें भ्रमण करानेवाली, कलह करानेकी प्रवृत्तिवाली बुद्धिका तानसी भाव भी 'नारद' है, और ससारमें भ्रमण करानेके बाद जीवकी मोक्षकी प्राप्ति करानेवाली बुद्धिका सात्त्विक भाव भी।

नारदका यह रूप पुराण-साहित्य और जन-प्रचलित कहानियोंमें अभी तक चला आ रहा है। सन्तोंने, विशेषतः सूफियोंने इसे ज्यो-का-थो ग्रहण कर लिया, और इसी रूपमें शैतानकी कल्पना की।

## (ख) परम्परामुक्त .---

परम्परागत पारिभाषिक शब्दों और श्रुतीकोसे सन्त-कवियोंका परिचय सत्सङ्गके माध्यमसे हुआ, क्योंकि वे प्रायः साध्व्य नहीं थे। पर यह अवश्य है कि उनमें प्रतिभा थी, जिसके बल पर उन्होंने स्वयं नये प्रतीक बनाये। ये नये प्रतीक स्वभावतः लोक-जीवनसे ही लिये गये हैं। ऐसे एक-दो दार्शनिक शब्द भी उन्होंने प्रयुक्त किये हैं, जिन्हें परम्परामुक्त इसी अर्थमें कहा जा सकता है कि उनका अर्थ बदल गया है। अधिक

सख्या लोकजीवनसे चुने गये सर्वथा नवीन प्रतीकोकी ही हैं, जो भावा-  
भिव्यजनमें पूर्ण समर्थ हैं ।

### (i) दर्शन-संबंधी :--

ऐसे शब्द एक-दो ही मिलेंगे; और जो हैं भी, उनका बाह्य रूप  
सर्वथा परम्परागत हैं, केवल अर्थ परिवर्तित हो गया है । शरीर पुराना  
है, आत्मा कुछ बदल गयी है; और यही उनकी मौलिकता है ।

### नवधा भक्ति--

सगुण-उपासनामें नवधा भक्तिका महत्त्वपूर्ण स्थान है । वहाँ मूर्ति-  
पूजाकी व्यवस्था होनेके कारण इसमें बहुत-कुछ बाह्य विधानोंकी प्रधानता  
है । पर निरजनी सन्त तुरसीदासने इस नवधा भक्तिको निर्गुण-उपा-  
सनाकी दृष्टिसे एक नवीन अर्थ दे दिया है । श्रवण, कीर्तन और स्मरण  
तो निर्गुण ब्रह्मके पक्षमें भी संभव हैं, पर कठिनाई आगे होती है ।  
तुरसीके अनुसार पादसेवन हृदय-कमल-स्थित ज्योति-स्वरूप ब्रह्मका  
ध्यान करना है; अर्चन समस्त ब्रह्मांडमें ॐ का प्रतिरूप देखना है;  
वन्दन साधु, गुरु और गोविन्दको एक समझकर उनकी वन्दना करना  
है; दास्य इन तीनोंकी निष्काम भावसे सेवा करना है; सख्य ब्रह्मसे  
बराबरीका भाव नहीं रखना, बल्कि सभी मार्गोंसे उसकी उपलब्धि  
करनेमें विश्वास रखना है; और आत्म-निवेदन है तन और मनको  
अपने उपास्यको समर्पित कर देना । तुरसीदासने स्पष्ट कहा है कि यह  
नवधा भक्ति सगुणी नवधा भक्तिसे भिन्न है, और इसके द्वारा पहले  
प्रेमा-भक्तिकी, और तब मुक्तिकी प्राप्ति होती है ।

### (ii) लोकजीवनसंबंधी ---

इन प्रतीकोको सन्तोंने अपनी चारों ओरके वातावरणसे चुना है ।  
इससे उन्हें दार्शनिक और आध्यात्मिक तथ्योंके प्रेषणमें सुगमता हुई है,

और जनसाधारणको उन्हें हृदयङ्गम करनेमें । ये प्रतीक बड़े ही मार्मिक हैं, और जिन वस्तुओंके लिये आये हैं, उनके साथ उनका स्वाभाविक रूपमें नाधर्म्य प्रकट होता है ।

बादशाह, सुलतान, राजा, साह—

ये आत्मा या जीवात्माके लिये प्रयुक्त हुए हैं । प्राचीन कालमें राजाओंको ईश्वरका अंग स्वीकार किया गया था । लौकिक दृष्टिसे भी राजा सबने बड़ा समझा जाता था । अतः आत्माके लिये यह प्रतीक सरलतासे ग्रहण कर लिया गया । कहीं-कहीं इनका प्रयोग गुरुके लिये भी आया है, क्योंकि वह जीवनमूर्त होता है, तथा उनमें और गोविन्दमें कोई अंतर नहीं रह जाता ।

सती —

आत्माका प्रतीक है । आत्मा निर्विकार है; विकार तो शरीरके साथ लगे हुए हैं ।

विरहिणी, वैरागिनी, वियोगिनी —

आत्मा और परमात्मा वस्तुतः एक हैं, किन्तु मायाके कारण उनमें विरह हो गया है । इस विरहकी रागात्मक अभिव्यक्तिके लिये आत्माकी कल्पना इन रूपोंमें की गयी है ।

दुलहिन—

आत्मा परमात्माकी प्रेयसी है । नृत्तिके बात वह दुलहिनके रूपमें अपने प्रियतनसे मिलने जाती है, और मिलकर तदाकार हो जाती है ।

चरखा, चक्की—

चित्तके प्रतीक हैं । उसकी चंचलता प्रकट करनेके लिये इनका व्यवहार हुआ है ।

## चोर—

चित्तका प्रतीक है। चित्त परायी वस्तु पर आँखें लगाये रहता है। उसकी यह प्रवृत्ति चोरो-जैसी है।

## चूल्हा—

सामान्य मनुष्यका चित्त वशमें नहीं होता, और साधुओं की तरह उसके चित्तमें शान्ति भी नहीं होती। अतृप्ति की आगमें वह दिन-रात जलता रहता है, इसीलिये चूल्हेको चित्तका प्रतीक माना गया है।

## हाट—

‘संसार’के लिये आया है। हाटमें विभिन्न प्रकारके लोग आते जाते रहते हैं। संसार भी आवागमनका केन्द्र है।

## चुनरी, चोली —

शरीरका प्रतीक है। जिस प्रकार ये शरीरके बाह्य आवरण हैं, उसी तरह आत्माका बाह्य आवरण शरीर है।

## धोबी—

सद्गुरुका प्रतीक है। धोबी वस्त्रोंको धोकर साफ करता है; गुरु भी चुनरी और चोलीको धोकर साधक को शुद्ध-बुद्ध बना देता है।

## मगहर—

सामान्य व्यवहारमें मगहरके सबधमें यह प्रचलित है कि मगहरमें सरनेवालेको मुक्ति नहीं मिलती। इसका कारण है। मगहरके आसपास के पुराने डीहोकी देखकर कुछ विद्वानोंने यह अनुमान किया है कि यहाँ



कभी भगवान् बुद्धका निवास अवश्य रहा होगा । कपिलवस्तुके नष्ट हो जाने पर बौद्धों और श्राद्धोंके अङ्गु भी यहाँ बने थे । इस आधार पर यह मान लेनेमें कोई कठिनाई नहीं कि सिद्धों और नाथपयियोंके लिये यह स्थान पूज्य रहा होगा । शायद यही कारण है कि मनातनधर्मों जनतामें 'मगहर मरे सो गदहा होय' जैसी कहावत प्रचलित है । कबीरने लिखा है—'पहले दरसन मगहर पाइयो' । तात्पर्य यह है कि उन्हें मगहर में ही सर्वप्रथम ज्ञान प्राप्त हुआ । इसलिये निर्गुण-साहित्यमें मगहरको सम्मानकी दृष्टिसे देखा गया है । कबीरने मगहरमें जाकर शरीर छोड़ा था; अतः परवर्ती कालमें इसे मुक्तिदायक तीर्थ समझा जाने लगा ।

## सहायक ग्रन्थ

[क] सस्कृत-प्राकृत --

- |                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| (१) अथर्ववेद             | (१८) मज्झिमनिकाय           |
| (२) आगमसार               | (१९) मत्स्यपुराण           |
| (३) ईगोपनिषद्            | (२०) मनुस्मृति             |
| (४) ऋग्वेद               | (२१) महाभारत               |
| (५) कठोपनिषद्            | (२२) माध्यामिक कारिका      |
| (६) केनोपनिषद्           | (२३) माडक्य उपनिषद्        |
| (७) गोरक्षपद्धति         | (२४) मुडकोपनिषद्           |
| (८) गोरक्षसिद्धान्तमग्रह | (२५) यजुर्वेद              |
| (९) छान्दोग्य उपनिषद्    | (२६) योगरसायन              |
| (१०) तत्रवार्तिक         | (२७) योगसूत्र              |
| (११) धम्मपद              | (२८) विनयपिटक              |
| (१२) नारदभक्तिसूत्र      | (२९) विवेकचूडामणि          |
| (१३) पञ्चदशी             | (३०) विष्णुपुराण           |
| (१४) प्रश्नोपनिषद्       | (३१) श्रीमद्भगवद्गीता      |
| (१५) बृहदारण्यक उपनिषद्  | (३२) श्रीमद्भगवत्          |
| (१६) ब्रह्मसूत्र         | (३३) श्वेताश्वतर उपनिषद्   |
| (१७) भविष्यपुराण         | (३४) सिद्धिसिद्धान्तपद्धति |
- (३५) हठयोगप्रदीपिका

[नव] हिन्दी:—

|  |      |                 |                              |
|--|------|-----------------|------------------------------|
| (१) कबीर                               | ले०  | प०              | हजारीप्रसाद द्विवेदी         |
| (२) कबीरका रहस्यवाद                    | ले०  | डा०             | रामकुमार वर्मा               |
| (४) कबीर-वचनावली                       | ले०  | बाबू            | व्याममुन्दर दास              |
| (३) कबीर-ग्रन्थावली                    | ले०  | प०              | अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' |
| (५) काव्य और कला तथा<br>अन्य निबन्ध    | ले०  | श्री            | जयशंकर प्रसाद                |
| (६) गीता-रहस्य                         | ले०  | लोकमान्य        | बाल गंगाधर<br>तिलक           |
| (७) गोरख-बानी                          | स०   | डा०             | पीताम्बरदत्त बड़थवाल         |
| (८) चिन्तामणि                          | ले०  | प०              | रामचन्द्र शुक्ल              |
| (९) तसव्वुफ अथवा सूफीमत                | ले०  | प०              | चन्द्रवली पाडे               |
| (१०) दर्शन-दिग्दर्शन                   | ले०  | श्री            | राहुल सांकृत्यायन            |
| (११) द्विवेदी-अभिनन्दन-ग्रन्थ          | प्र० | नागरी-प्रचारिणी | सभा                          |
| (१२) पूर्वी और पाश्चात्य दर्शन         | ले०  | डा०             | देवराज                       |
| (१३) बौद्ध-दर्शन                       | ले०  | प०              | वल्लदेव उपाध्याय             |
| (१४) बौद्ध-दर्शन                       | ले०  | बाबू            | गुलाब राय                    |
| (१५) भारतीय अनुशीलन ग्रन्थ             |      |                 |                              |
| (१६) भाषा और साहित्य                   | ले०  | बाबू            | श्याममुन्दरदास               |
| (१७) भोजपुरी ग्रामगीत                  | ले०  | प०              | कृष्णदेव उपाध्याय            |
| (१८) मध्ययुगीन भारत                    | ले०  | डा०             | परमात्मा शरण                 |
| (१९) मोहेन-जो-दडो तथा<br>सिन्धु-सभ्यता | ले०  | श्री            | सतीशचन्द्र काला              |
| (२०) योग-प्रवाह                        | ले०  | डा०             | पीताम्बरदत्त बड़थवाल         |
| (२१) रामचरितमानस                       | ले०  | गोस्वामी        | तुलसीदास                     |
| (२२) वैराग्य-मदीपिनी                   | ले०  | गोस्वामी        | तुलसीदास                     |

- |   |      |  |
|---|------|--|
| (२३) मत कवीर                                | ले०  | डा० रामकुमार वर्मा   |
| (२४) सत-वानी-संग्रह                         | प्र० | वेलवेडियर प्रेस  |
| (२५) साहित्यिक निबन्धावली                   | स०   | डा० धर्मेन्द्र ब्रह्मचारी शास्त्री<br>और श्री देवेन्द्रनाथ शर्मा |
| (२६) सूरसागर                                | ले०  | महाकवि सूरदास  |
| (२७) हिन्दी-काव्य-धारा                      | स०   | श्री राहुल सांकृत्यायन   |
| (२८) हिन्दी भाषा और<br>साहित्यका विकास      | ले०  | प० अयोध्यासिंह उपाध्याय<br>'हरिऔध'                               |
| (२९) हिन्दी-साहित्यका<br>आलोचनात्मक इतिहास  | ले०  | डा० रामकुमार वर्मा   |
| (३०) हिन्दी-साहित्यका इतिहास                | ले०  | प० रामचन्द्र शुक्ल   |
| (३१) हिन्दी-साहित्यका<br>विवेचनात्मक इतिहास | ले०  | पं० सूर्यकान्त शास्त्री  |
| (३२) हिन्दी-साहित्यकी भूमिका                | ले०  | प० हजारीप्रसाद द्विवेदी  |
|   | तथा  |  |

कल्याण, नागरी-प्रचारिणी पत्रिका, पारिजात, विशाल भारत,  
विश्वभारती, सरस्वती, सुधा, साहित्य-सदेश आदि पत्र-पत्रिकाये ।

(ग) अंग्रेजी.—

1. Cambridge History of India
2. Encyclopædia Britannica
3. Gorakhnath and the Kanphata Yogis, By W. R. Bricks
4. Indian Philosophy. By Sir S. Radhakrishnan.
5. Introduction to Aurobindo. By Dr. S. K. Maitra
6. Medieval mysticism of India By Kshitimohan Sen
7. Mysterious Kundalini, By V. S. Rale.
8. Mysticism, By Miss Evelyn Underhill.
9. Nirgun School of Hindi poetry, By Dr. Pitambar dutta Barthwal
10. Obscure religious cults, By Dr. S. B. Dasgupta.
11. One hundred poems of Kabir, translated, By R N. Tagore
12. Studies in Tantras By Dr P C Bagchi

